Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens.

Von naturwissenschaftlichem Standpunkte betrachtet

von

Dr. Ludwig Schütz,
Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier.

Würzburg 1877.

Leo Woerl'sche Buch- und kirchliche Kunstverlagshandlung.

Agentur von Leo Woerl in Wien.

Druck von Leo Woerl in Würzburg.

1. „Das weitverbreitete Dogma von der Freiheit des Willens ist naturwissenschaftlich durchaus nicht haltbar. Jeder Physiologe, der die Erscheinungen der Willensthätigkeit beim Menschen und Thiere naturwissenschaftlich untersucht, kommt mit Nothwendigkeit zu der Ueberzeugung, daß der Wille eigentlich niemals frei, sondern stets durch äußere oder innere Einflüsse bedingt ist." So schreibt der wissenschaftlich wenig ernste Ernst Häckel, Professor zu Jena, in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte"[1]; und ähnlich lautet heutzutage das wilde Feldgeschrei der ganzen Kohorte, welche in Häckel einen ihrer gewandten Führer, einen muthigen Vorkämpfer ihrer Lehren und Ansichten verehrt und gleich ihm den „Glauben" an die menschliche Willensfreiheit als einen überflüssigen, ja hinderlichen Ballast über Bord geworfen haben — ähnlich schallt es mit anderen Worten im Lager der Materialisten. Indessen, wie sehr sie es auch versichern mögen, der Weg vorurtheilsfreier Forschung und des echten wissenschaftlichen Studiums hat die Materialisten wahrlich nicht zur Läugnung der Willensfreiheit geführt, es war ein ganz anderer Weg, der Weg, auf welchem die sinnliche Begierde den Menschen dirigirt und auch seinen Willen ins Schlepptau nimmt. „Es weiß ja Jedermann sehr wohl, um mit Paskal zu reden, daß es zwei Eingänge giebt, durch welche Meinungen in die Seele sich einschleichen, es sind die beiden Mächte: Erkenntniß und Wille. Der natürlichste Eingang ist die Erkenntniß, da man nur bewiesenen Thatsachen beipflichten sollte. Aber der gewöhnlichste obgleich naturwidrigste ist der des Willens; sind die Menschen zum Glauben an irgend Etwas hingerissen worden, so geschah es gewöhnlich nicht durch Beweis, sondern durch Wohlgefallen daran. Doch dieser Weg ist ein niedriger, ein unwürdiger."

[1]) Natürliche Schöpfungsgeschichte. 5. Auflage. Berlin 1874. S. 213.

In der That die Materialisten läugnen die Freiheit des Willens, sie wehren und verwahren sich förmlich gegen dieselbe eigentlich nur deßhalb, weil sie dieselbe nicht anerkennen wollen, und sie wollen Dies nicht, weil sie den gleich einer Schreckgestalt aus ihr sich erhebenden Gedanken an die Verantwortung nicht ertragen können, welche sie dann für ihre Handlungen jetzt schon vor dem Forum ihres Gewissens und dereinstens vor dem Tribunal des göttlichen Richters zu gewärtigen hätten. Nemo Deos non esse credit, nisi cui Deos non esse expedit, ruft Baco von Verulam aus[1]) im Hinblicke auf die Gottesläugner; mutatis mutandis gilt sein Wort auch den Läugnern der menschlichen Willensfreiheit.

2. Die angestammte Hoheit und Würde des Menschen, welche zu einem großen Theile auf dem Privilegium der Willensfreiheit basirt, fordert es gebieterisch, den Materialisten gegenüber die allseitige Anerkennung eben dieses Privilegiums und das freudige Bewußtsein um dasselbe mit allen Waffen, welche die Wissenschaft schmiedet, stets zu umschirmen und zu beschützen. Um so gebieterischer aber erhebt sich die Forderung, als viele, und noch gar die namhaftesten Vertreter des Materialismus, sich nicht damit bescheiden, ihre Lehre, daß der Wille des Menschen unfrei sei, als eine Privatsache und Sonderangelegenheit zu betrachten, über welche sie höchstens im engen Zirkel ihrer Gesinnungsgenossen verhandelten, sondern vielmehr mit bewußter Absicht danach trachten, dieselbe über die Arena der Oeffentlichkeit hin in stetig weiter gerückten Grenzen zu verbreiten und zum Gemeingute Aller zu machen. Sagt ja z. B. J. C. Fischer zu Leipzig ganz ausdrücklich: „Die Aufgabe unserer Zeit ist es, den freien Willen, dieses hohle Wort in sein Nichts aufzulösen und zu beweisen, daß in der Natur keine Erscheinung, kein Vorgang vor unser Auge tritt, für den nicht eine Ursache als nothwendig wirkendes Substrat sich finden ließe.“[2]) Auch wir wollen jener mahnenden Aufforderung willige Folge leisten und unternehmen es daher, die für die Menschenwürde und das Menschenleben so hochwichtige Lehre von der Willensfreiheit des Menschen den Materialisten sammt all ihren Zunftgenossen gegenüber durch Beweise, und

[1]) Sermones fideles. XVI. De atheismo.

[2]) Die Freiheit des Willens und die Einheit der Naturgesetze. Leipzig 1858. S. 215.

zwar durch naturwissenschaftliche Beweise, wie sie entsprechend der zu beweisenden Sache mit Fug und Recht gefordert werden, über jeden ehrlich gemeinten Zweifel hinaus sicher zu stellen. Freilich werden die später folgenden Beweise dem wesentlichen Inhalte nach nicht gerade Vieles bieten, was den Anspruch auf Ursprünglichkeit machen könnte, aber ihre Form und Anlage sowie manches darin verwerthete Material dürfte ihnen vielleicht dennoch das Gepräge der Neuheit und einer gewissen Originalität aufdrücken. Im Uebrigen schadet es auch gar Nichts dem Interesse der Sache, es kann ihr vielmehr nur Nutzen bringen, wenn man aus der Rüstkammer der Wissenschaft die alten Vertheidigungswaffen hervorsucht, um sie, nachdem sie blank gescheuert und nach neuestem System brauchbar hergestellt worden, gegen die alten Feinde zu schwingen, weil auch sie ja wie in ihren Angriffswaffen so auch in ihrer Angriffsmethode kaum eine nennenswerthe Aenderung getroffen haben.

3. Wir sind nun aber durchaus nicht gesonnen, dem Willen des Menschen nach der ganzen Tragweite und Ausdehnung seiner Thätigkeit, mit Bezug auf den vollen Umkreis seiner Objekte das Privilegium der Freiheit zu vindiziren; so geschieht es freilich heutzutage von einem Theile Derjenigen, welche die Willensfreiheit des Menschen in Wort und Schrift gegen die Materialisten zu vertheidigen bestrebt sind. Wir wollen es einfach deßhalb nicht, weil der Wille des Menschen thatsächlich nicht in allweg Freiheit für seine Akte genießt, sondern in gewisser Hinsicht gleich den Kräften aller übrigen Naturwesen auch unter die eiserne Botmäßigkeit einer Nothwendigkeit gestellt ist. Diese Unfreiheit des menschlichen Willens muß ebenfalls erörtert, im Lichte der Wissenschaft muß ihr Wesen erforscht und ihr Grenzbezirk ermittelt werden, will man anders es ermöglichen, den Sinn des Satzes: „Der Wille des Menschen ist frei", aus seiner untersten Tiefe zu erheben. Da nun diese neue Aufgabe, welche sich aus unserm eigentlichen Vorhaben wie von selbst herauszweigt, von vielen Vorkämpfern der menschlichen Willensfreiheit gar nicht gekannt oder wenigstens verkannt und darum einer Lösung auch nicht gewürdigt wird, da sie zudem in ihrem Ziele und Endresultate mit Demjenigen gerade auffallend übereinstimmt, was die Materialisten über die Akte des menschlichen Willens schlechtweg und überhaupt lehren, so handeln wir zunächst über die Unfreiheit

des menschlichen Willens und dann erst über seine Freiheit, deren Beweis uns hier als Hauptsache und deßhalb auch als Endziel vorschwebt.

I. Unfreiheit des Willens.

1. Bevor wir in die Untersuchung eintreten können, ob eine Unfreiheit oder, was mit ihr dem Wesen nach identisch ist, eine Nothwendigkeit die Akte und Thätigkeiten des menschlichen Willens durchwalte, müssen wir selbstredend den Begriff der Nothwendigkeit, welche hier in Betracht zu ziehen ist, gründlich entwickeln sowie auch die Arten, in welche sie zerfällt, genau feststellen. Auf dem Gebiete des realen Seins, der konkreten Wirklichkeit, um welches es sich jetzt ja unzweifelhaft einzig handelt, versteht man nun von Alters her unter dem Nothwendigen Dasjenige, was nicht zu existiren nicht vermag — necessarium est, quod non esse non postest. Niemand wird gegen die Richtigkeit dieser Definition im Ernste ein Bedenken vorbringen wollen. In ihrer ganzen Fülle trifft aber dieselbe, wie die Metaphysik des Näheren erörtert und beweist, nur ein einziges Wesen, weil es nur einem einzigen Wesen nach aller und jeder Beziehung unmöglich ist, überhaupt nicht oder auch nur auf andere Weise zu existiren, — und Dies ist Gott. Für ihn ist es ebenso unmöglich, überhaupt nicht zu sein, als in anderer Seinsweise zu existiren, ihm eignet mit anderen Worten die totale Unveränderlichkeit; er wird darum auch mit Recht der absolut und unbedingt Nothwendige oder kürzer gesprochen der Absolute und der Unbedingte genannt. Gott gegenübergestellt verdienen die Kreaturen d. i. die Wesen der Welt den Namen des Nothwendigen in zuvor gedachtem Sinne allerdings nicht, da einerseits die reale Existenz nicht wesenhaft ihre Substanz durchwirkt und es darum auch keinen Widerspruch in sich begründete, zu behaupten, daß sie die Existenz verlieren, daß sie vernichtet werden könnten, und da es anderseits eine offenkundige Thatsache ist, daß sie sowohl mit ihrer Substanz als auch mit ihren sämmtlichen Accidenzien der Korruption d. i. dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sind. Man bezeichnet sie darum auch insgesammt als Zufälliges,

indem man seit den Zeiten der alten Schule unter dem Zufälligen eben Dasjenige gerade verstanden wissen will, was zwar existirt, aber auch zu existiren ganz wohl einmal aufzuhören im Stande wäre — contingens est, quod postest non esse. Indessen giebt es unter den Dingen der Welt, welche wir neben, über und unter uns gewahren, uns selbst davon nicht ausgeschlossen, auch kein einziges, welches in allen Momenten und nach allen Beziehungen seines Seins und Wesens sich als ein Nothwendiges präsentirte, so tritt jedes derselben doch wenigstens unter dem einen oder andern Gesichtspunkte mit dem Charakter des Nothwendigen vor uns hin. Nachdem nämlich die Einzelwesen der Welt ein für alle Mal Existenz erlangt haben, ist es ihnen für die ganze Dauer derselben schlechterdings unmöglich, eine andere Natur und Wesenheit anzunehmen; solange sie existiren, sind freilich ihre Accidenzien einem steten Wechsel und Wandel zugänglich, ihre Natur und Wesenheit aber ist über alles Anderswerden, über jede Veränderung und Veränderbarkeit erhaben, sie trägt den Stempel des Nothwendigen an der Stirne. Sint, ut sunt aut non sint, könnte man von ihnen sagen. Fernerhin erweist es sich als unmöglich, daß der Kreis der Thätigkeiten, welche jedwedem faktisch existirenden Wesen der Welt auf Grund seiner ihm eigenthümlichen Natur zukommen, irgend einmal sich andersartig gestalte, oder daß eine der Thätigkeiten sich nicht vollziehe, sobald die zu ihrem Eintreten erforderlichen Umstände obwalten; nur dem Menschen ist es, wie wir zeigen werden, beschieden, in Bezug auf die zuletztgenannte Thatsache eine ihn ehrende Ausnahme zu machen Darum wären wir denn vollauf befugt zu der Behauptung, daß das Zufällige oder besser gesagt die Dinge, welche nach der einen Hinsicht als zufällig betrachtet werden müssen, unter einer andern Rücksicht auch als etwas Nothwendiges ererscheinen, daß Zufälligkeit und Nothwendigkeit in ihnen sich paaren.[1]) Diese Nothwendigkeit, welche auch den Dingen der

---

[1]) Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt, alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est, Socratem moveri, si currit. S. Thomas: S. th. I. 86. 3 c.

Welt anhaftet, könnte man ganz passend partiale Nothwendigkeit nennen, partiale, weil sie nur einen Theil derjenigen Seinsmomente berührt, welche den Weltwesen zukommen, wir geben ihr aber der Kürze halber keinen besonderen Beinamen, weil in der vorliegenden Untersuchung über die menschliche Willensfreiheit einleuchtender Maßen sie allein nur in Betracht gezogen werden kann; sie ist also im Folgenden jedes Mal gemeint, wenn von Nothwendigkeit kurzweg die Rede ist.

2. Man unterscheidet mancherlei Arten des Nothwendigen wie auch der Nothwendigkeit, und zwar im Hinblicke auf die verschiedenen Ursachen, welche es mit sich bringen, daß Dies und Jenes nicht anders zu sein vermag, als es gerade im vorliegenden Falle ist und erkannt wird.[1]) Es giebt nun nach Lehre der Metaphysik vier Arten allgemeiner Seinsursachen; daher ist es von vornherein zu erwarten, daß wir auch zu vier Arten des Nothwendigen gelangen werden. Zunächst theilt man die Sinnesursachen in zwei Arten, in innere und äußere Ursachen (principia intrinseca et extrinseca), wovon die ersteren die Substanz d. i. gleichsam das Innere der nur in ihren Accidenzien für uns wahrnehmbaren Dinge konstituiren, die letzteren aber der Substanz der Dinge äußerlich und fremd gegenüberstehen. Im Anschluß daran unterscheidet man denn auch zunächst nur zwei Arten des Nothwendigen resp. der Nothwendigkeit: das innerlich und das äußerlich Nothwendige. Unter dem innerlich Nothwendigen versteht man Dasjenige, was und insofern es zufolge eines ihm immanenten Princips, einer zu ihm selbst gehörigen Ursache nicht anders zu sein vermag, als es in Wirklichkeit ist. Es trägt gewöhnlich den Namen Naturnothwendiges, zuweilen auch den andern absolut Nothwendiges (necessarium absolute, simpliciter, per se), bei welch letzterem Namen jedoch wohl zu merken ist, daß es mit dem eigentlich so zu nennenden absolut Nothwendigen, wovon früher die Rede war, durchaus nicht identifizirt werden darf. Aus dem Gesagten ergiebt sich die Definition der innern Nothwendigkeit, gewöhnlich Naturnothwendigkeit (necessitas naturalis sive

---

[1]) Nomen, quod significat aliquid pertinens ad rationem causae est necessarium; causa enim est, ad quam de necessitate sequitur aliud. S. Thomas: Expos. in 5. metaph. Arist. lect. 6 a.

naturalis inclinationis) genannt, ganz von selbst. Was sodann das äußerlich Nothwendige anlangt, so ist darunter Dasjenige zu denken, was und insofern es in Folge eines ihm äußerlich gegenüberstehenden Princips, einer nicht zu seiner eigenen Substanz gehörenden Ursache nicht anders zu sein vermag, als es eben ist. Man nennt es seit den Zeiten des Aristoteles [1]) meistentheils oder fast ausschließlich das bedingt oder hypothetisch Nothwendige (necessarium ex conditione seu suppositione) und spricht demgemäß auch von einer hypothetischen Nothwendigkeit. [2])

3. Die innern und äußern Seinsursachen zerfallen nach Lehre der Metaphysik ebenfalls in je zwei Arten und ebenso die nach ihnen unterschiedenen Hauptarten des Nothwendigen. Als innere Seinsursachen, um mit ihnen zu beginnen, bezeichnet man nämlich die materiale und die formale Ursache (causa materialis et formalis), und theilt daraufhin das Naturnothwendige in ein solches, was auf Grund seiner Materie, und in ein solches, was auf Grund seiner Form nicht anders zu sein vermag, als es wirklich ist; eigene Namen für die Beiden hat man nicht gewählt. So ist es, um die Beispiele der Alten [3]) vorzuführen, in Folge des materialen Prinzips oder der Materie nothwendig, daß jedes Ding, welches aus Entgegengesetztem besteht, der Korruption unterliegt und bei gegebenen Umständen auch wirklich korrumpirt; in Folge des formalen Prinzips oder der Form hingegen nothwendig, daß die Winkel in einem Dreieck 2 R betragen und daß der Mensch vernünftig ist. Beide Arten von Naturnothwendigkeit sondert man gewöhnlich nicht von einander, man redet vielmehr meistentheils, indem man über eine mögliche Zergliederung derselben hinwegsieht, von einer dem Begriffe und der Zahl nach einzigen Natur-

---

[1]) Vgl. z. B. Aristoteles: 2. phys. c. 9 p. 200. a. 13.

[2]) Aristoteles verbindet freilich mit dem Ausdruck τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον einen anderen Begriff, wie man aus Folgendem leicht ersieht. Es sagt nämlich der h. Thomas in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles (2. phys. lect. 15 a): Necessitas, quae dependet ex causis prioribus (wozu er auch die causa efficiens rechnet), est necessitas absoluta. ... Quod autem habet necessitatem ab eo, quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione vel suppositione.

[3]) Vgl. z. B. S. Thomas: S. th. I. 19. 3 c., 82. 1 c. und Expos. in 2. phys. Arist. lect. 15 a.

nothwendigkeit; Dies geschieht zumal in denjenigen wissenschaftlichen Kreisen, welche der perpathetisch-scholastischen Lehre über Form und Materie abhold sind. Auch wir wollen übrigens von einer Eintheilung der Naturnothwendigkeit hier Abstand nehmen, ein Mal deßhalb, weil dieselbe für einen Theil der Weltwesen, nämlich für die geistigen Substanzen, ihre Gültigkeit verliert und darum des durchgreifenden und allgemeinen Charakters entbehrt, das andere Mal deßhalb, weil wir sie im vorliegenden Falle gegen die Materialisten, bei welchen die Lehre von Form und Materie als den konstitutiven Prinzipien der Körper sicherlich weder Eingang noch Anklang gefunden, doch nicht verwerthen könnten. Als äußere Seinsursachen sodann zählt man diese beiden auf: Endursache oder Zweck (causa finalis) und wirkende Ursache (causa efficiens), und zertheilt im Hinblicke darauf die äußere oder hypothetische Nothwendigkeit in eine Nothwendigkeit des Zweckes (necessitas finis sive utilitatis) und eine Nothwendigkeit der Gewalt (necessitas coactionis seu violentiae). Eine necessitas finis liegt vor, wenn der von einem Dinge angestrebte Zweck es verursacht, daß dessen daraufhingeordnete Thätigkeit nicht anders zu sein im Stande ist, wenn mit andern Worten der Zweck entweder überhaupt nicht oder doch wenigstens nicht leicht ohne Vornahme der betreffenden Thätigkeit zu erreichen ist; in solchen Fällen ist die Thätigkeit um des Zweckes willen nothwendig. Da ist z. B., wie schon die Alten [1]) diese Nothwendigkeit veranschaulichten, der Genuß von Speis und Trank schlechterdings nothwendig um der Erhaltung des Lebens willen und der Gebrauch eines Wagens oder Pferdes nothwendig zur Ermöglichung einer schnelleren und bequemeren Reise. Es waltet aber eine necessitas coactionis ob, wenn ein Ding aus sich heraus nicht im Stande ist, Dasjenige zu unterlassen, wozu es durch den Einfluß einer einwirkenden Ursache gedrängt wird. Einem Steine z. B., welchem der Ruh- und Stützpunkt entzogen wird, ist es unmöglich, frei in der Luft zu schweben, weil die Anziehungskraft der Erde ihn übermannt. So hätten wir denn im Ganzen **drei Arten der Nothwendigkeit** zu unterscheiden: die Naturnothwendigkeit, die Nothwendigkeit des Zweckes und die

---

[1]) Vgl. ebendaselbst.

der Gewalt. Wie man aus den vorangegangenen Erörterungen leicht herausmerkt, berühren die beiden letzten Arten nicht das Sein und Wesen, sondern nur die Handlungen, die Thätigkeiten der Dinge, während die Naturnothwendigkeit zunächst nur das eigentliche Sein derselben trifft und erst in zweiter Instanz ihre Thätigkeiten beeinflussen kann.

4. Anscheinend weichen von den soeben entwickelten Arten der Nothwendigkeit diejenigen ab, welche man in neuerer Zeit aufzuführen beliebt, indem man nämlich eine metaphysische, eine physische und eine moralische Nothwendigkeit unterscheidet. Bei näherem Zusehen erkennt man jedoch, daß diese mit jenen der Sache nach identisch sind, eine Differenz zwischen ihnen also nur dem Namen nach stattfindet. Um mit dem metaphysisch Nothwendigen anzuheben, so kann dasselbe, wenn es sich anders von dem sog. logisch Nothwendigen unterscheiden, wenn ihm Etwas auf dem Gebiete der realen und konkreten Wirklichkeit entsprechen soll, ganz gewiß nichts Anders, als das absolut Naturnothwendige darstellen. Und in der That identifizirt man auch die Beiden durchgehends im wissenschaftlichen Sprachgebrauche. Sagt man z. B., es sei metaphysisch nothwendig, daß die Seele des Menschen unsterblich sei, so will man dadurch der Sache nach ganz das Nämliche ausdrücken, als wenn man sagte, es komme die Unsterblichkeit der menschlichen Seele mit Naturnothwendigkeit zu oder ihre Unsterblichkeit sei etwas absolut Nothwendiges. Metaphysisch Nothwendiges aber nennt man das Naturnothwendige deßhalb, weil es von der Metaphysik entdeckt worden und von ihr nur allein in Betracht gezogen wird. Das physisch Nothwendige sodann fällt der Sache nach augenscheinlich mit demjenigen zusammen, was unter der Botmäßigkeit einer necessitas coactionis seu violentia steht. Physisch nothwendig ist ja Dasjenige, was einem rein physischen Einflusse d. i. einem solchen, wie er in physi, in natura rerum, bei allen Naturwesen vorkommt, was also einer äußern Gewalt, einem von Außen herrührenden Zwange seine Nothwendigkeit zu verdanken hat; aus demselben Umstande erklärt sich auch sein Name. Schließlich fragt es sich, wie denn das moralisch Nothwendige sich dem von einem Zwecke herrührenden Nothwendigen gegenüber verhalte. Unter dem moralisch Nothwendigen versteht man die

Handlung oder Thätigkeit eines Menschen, welche er in Folge eines mächtig ihn bewegenden Zweckes nicht unterlassen kann oder konnte, welche von den meisten Menschen in gleichem Falle ebenfalls verrichtet würde oder verrichtet worden wäre; und man giebt ihm den eigenthümlichen Namen, weil es nur auf moralischem Gebiete d. i. auf dem Gebiete der menschlichen Sitten (mores) vorfindlich ist. Da nun auch die Thiere sammt den übrigen Weltwesen nach Zwecken streben und jedes Mal durch deren überwältigenden Einfluß zu ihrem Wirken bestimmt und hingegeordnet werden, so dürfte es allerdings fast den Anschein gewinnen, als ob das moralisch Nothwendige dem durch den Zweck bedingten Nothwendigen als eine besondere Art untergeordnet wäre, die Beiden sich also in ihrem Wesen und Begriffe nicht vollständig deckten. Allein wie oftmals sonst, so bewährt sich auch hier das Sprüchwort: Der Schein trügt. Nur der Mensch kann einen Zweck als solchen, d. i. insofern er ihm als Zweck dient, erkennen, nur der Mensch kann sich Zwecke setzen, nur er kann nach Zwecken als solchen streben; in dieser Hinsicht wird er von keinem der übrigen Naturwesen erreicht, weil keines von ihnen die Gabe der Vernunft und des Willens mit ihm theilt. Daher ist denn auch nur für ihn und bei ihm eine Nothwendigkeit möglich, welche von einem Zwecke als solchem herrührt. Alle andern Naturwesen, die Thiere nicht ausgenommen, werden zu ihrem Wirken und in demselben zwar auch von Zwecken bestimmt und geleitet, aber richtiger müßte man sagen, von Solchem, was Zweck ist und nicht insofern es Zweck ist, weil sie nämlich die Zweckmäßigkeit in dem Objekte ihres Strebens niemals zu erkennen im Stande sind; bei ihnen fällt also eigentlich die Zwecknothwendigkeit mit der Naturnothwendigkeit zusammen. So hätte sich denn herausgestellt, daß das moralisch Nothwendige mit demjenigen, dessen Nothwendigkeit von einem Zwecke als solchem herstammt, der Sache und dem Umfange nach identisch ist.[1]) Wir dürfen daher an unserm früher gewonnenen Resultate, daß es im Grunde nur drei Arten des Nothwendigen giebt,

---

[1]) Man könnte versucht sein, mit der moralischen Nothwendigkeit den moralischen Zwang zu verwechseln, darum bemerken wir hier schon gleich, daß der Letztere allenfalls als eine Art der Ersteren betrachtet werden darf, wie sich später (in Nr. 6) zeigen wird, Beide aber durchaus nicht zu identifiziren sind.

definitiv festhalten; die Bezeichnungen derselben können wir nach Willkür bei den Alten oder bei den Neueren entleihen, da beiderlei Bezeichnungen mit der Sache selbst harmoniren.

5. Nachdem der Begriff von Nothwendigkeit entwickelt und ihre Arten ermittelt sind, kann die wissenschaftliche Untersuchung über eine etwaige Unfreiheit des menschlichen Willens ihren Anlauf nehmen. In den Vordergrund derselben stellen wir die Frage, ob eine necessitas finis den Willen des Menschen dominire. In der That findet man es also, wenn man das Getriebe der menschlichen Willensthätigkeit auch nur oberflächlich anschaut. Wollen wir irgend einen Zweck, gleichviel ob wir selbst ihn gewählt haben oder ein Anderer ihn uns gesetzt hat, so sind wir ja in Folge dessen genöthigt, nach Mitteln, womit derselbe erreicht werden kann, überhaupt uns umzusehen und wenigstens eines derselben auch faktisch zu ergreifen. Und nicht bloß Dies; wenn wir erkannt haben, daß es nur ein einziges Mittel giebt zu einem Zwecke, den wir um jeden Preis erreichen wollen, dann legt dieser Zweck uns auch die Nothwendigkeit auf, das eine bestimmte Mittel zu ergreifen und zu gebrauchen. Darum pflegt man auch fast im Sinne eines Sprüchwortes zu sagen: „Wer den Zweck will, der muß auch die Mittel wollen.“ Im Bereiche unserer Willensthätigkeit macht sich also die necessitas finis allenthalben thatsächlich geltend. Trotzdem darf man aber die Behauptung nicht wagen, daß nun schon insofern wenigstens der Wille des Menschen seinem Wesen nach als unfrei zu erachten sei; sieht man dem Schalten und Walten desselben innerhalb seiner weithin ausgedehnten Wirkungssphäre hinab bis auf den Grund, so drängt sich eine ganz andere Erkenntniß auf. Nur dann nämlich würde der menschliche Wille von einer necessitas finis in seinem innersten Wesen berührt und erfaßt, nur dann beruhte der Gebrauch eines Mittels einzig und allein auf einer necessitas finis, wenn es hienieden auf Erden Zwecke oder auch nur einen einzigen Zweck gäbe, den zu umgehen oder zu beseitigen dem Menschen unmöglich wäre und den er zugleich auch nur auf einem einzigen Wege erreichen könnte. Dies ist jedoch nicht der Fall. Wie die Erfahrung auf die unzweideutigste Weise bezeugt, strebt jeder einzelne Mensch nicht bloß weitaus in den meisten, sondern geradezu in allen Fällen nach solchen konkreten Zwecken, welche er sich selbst

gesetzt und darum auch aufgeben und ändern kann.[1]) Sollte ihm nun zur Erreichung irgend eines derselben nur ein einziges Mittel zu Gebote stehen, so legt zunächst freilich der angestrebte Zweck ihm die Nöthigung auf, das eine Mittel anzuwenden, in letzter Instanz und im tiefsten Grunde aber ist der Mensch mit seinem Willen es selbst, von welchem diese Nöthigung herstammt, nach dem alten Satze: Qui est causa causae, est causa causati. In diesem Falle wird also der Wille des Menschen durch den Zweck eigentlich nicht genöthigt, das einzig zu ihm hinführende Mittel zu ergreifen, durch Setzung des Zweckes nöthigt er vielmehr sich selbst zum Gebrauch des Mittels. Um so mehr hat Dies seine volle Geltung und Richtigkeit, wenn bei der Ausschau nach zweckdienlichen Mitteln sich zeigt, daß mehrere derselben vorhanden sind; und so zeigt es sich ja fast immer. Um ein Beispiel anzuführen, sagen wir mit dem h. Thomas: „Den Willen zieht es nicht mit Nothwendigkeit zu Demjenigen hin, was Mittel zum Zwecke ist, wenn der Zweck ohne es sein kann; so hat ein Arzt z. B. in der Unterstellung, daß er heilen will, nicht nöthig, jene Medikamente einem Kranken zu verordnen, ohne welche der Kranke ebenfalls gesunden kann.“ [2]) Ist aber die necessitas finis eine solche, welche der Mensch im letzten Grunde sich selbst auferlegt, welche darum den Willen seinem innersten Wesen nach nicht im Mindesten unfrei macht, so leuchtet ein, weshalb man sie bei Beantwortung der Frage, ob der Wille des Menschen unter dem Gesetze einer Nothwendigkeit stehe, gewöhnlich nicht in Betracht zieht und nur von zwei Arten der Nothwendigkeit handelt, von der necessitas coactionis und der necessitas naturalis.[3])

6. Was die necessitas coactionis seu violentiae[4]) betrifft, so unterscheidet man eine doppelte Art derselben, die

---

[1]) Wer dies Zeugniß der Erfahrung bestreitet, den verweisen wir auf den später folgenden Beweis für die sog. libertas specificationis des menschlichen Willens.

[2]) S. c. g. I. 81.

[3]) Darum sagte auch schon z. B. der h. Thomas in Beantwortung der Frage: Utrum voluntas quippiam de necessitate velit von vornherein: „Duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis. . . . et necessitas naturalis inclinationis.“ De verit. 22. 5 c.

[4]) Coactio nihil aliud est, quam violentiae cuiusdam inductio. S. Thomas: Ibidem.

violentia compulsiva sive absoluta und die violentia impulsiva seu conditionata. Letztere nennen wir moralischen Zwang oder Furcht und erstere physischen Zwang oder auch Gewalt, so zwar, daß überall dort, wo in Rücksicht auf die Handlungen des Menschen kurzweg und ohne Zusatz von Gewalt die Rede ist, nur der physische Zwang darunter gemeint wird. Der Zwang ist aber ein physischer, wenn er von einem rein äußerlich auf den Menschen einwirkenden Gegenstande ausgeht, wenn mit andern Worten ein Gegenstand ihn auf rohe und grobsinnliche d. i. auf ähnliche Weise zum Handeln bewegt, wie etwa ein Magnet Eisenfeilspähne anzieht oder der Wind die Wolken vor sich hertreibt; und ein moralischer, wenn er sich von einem Gegenstande herschreibt, welcher den Affekt der Furcht erregt und dadurch zur Flucht eines drohenden Uebels gewaltig anspornt. Physischer Zwang ist möglich ohne alle und jede Wahrnehmung der Ursache, aus welcher er seinen Ursprung nimmt, weßhalb auch nicht bloß die Menschen und Thiere, sondern auch die Pflanzen und leblosen Wesen in die Sphäre seiner Herrschaft hineinragen; moralischer Zwang dagegen kann nur dann eintreten, wenn der Gegenstand, welcher ein Uebel im Gefolge hat, und zugleich auch dies Uebel vorher erkannt wird, nur unter diesen Bedingungen entsteht, wie schon Aristoteles lehrte, der Affekt der Furcht. Läßt man die Rücksicht auf das zu vermeidende Uebel vorwalten, welches eine Nothwendigkeit des Handelns dem Menschen zuweilen auferlegt, so könnte man ganz wohl den moralischen Zwang als eine besondere Art unter die necessitas finis subsummiren, denn die Vermeidung eines drohenden Uebels bildet ja auch einen Zweck menschlicher Thätigkeit; von Alters her rechnet man ihn jedoch zu der necessitas coactionis und zwar im Hinblicke auf den bereits existirenden Gegenstand, welcher das Uebel verursachen und herbeiführen könnte. Nunmehr tritt die Aufgabe an uns heran, zu untersuchen, ob der Mensch mit seinem Willen der necessitas coactionis nach Weise des physischen oder moralischen Zwanges oder gar nach beiden Richtungen hin unterworfen sei, oder aber ob keines von Beiden der Fall sei. Um sie allzeitig und endgültig zu lösen, müssen wir noch einige Erörterungen vorausschicken, welche die Willensakte, die Thätigkeiten des Willens an sich genommen betreffen.

7. Die Willensakte oder die Thätigkeiten des Willens sind

zweifacher Art, theils sind es solche, welche unter dem Einflusse des Willens zu Stande kommen und zugleich von ihm als von ihrem nächsten Princip ausgehen, welche aus ihm selbst gewissermaßen hervorgelockt werden, wie Hassen und Bereuen, theils sind es solche, welche zwar ebenfalls durch seinen Einfluß bedingt sind, ihren nächsten Ursprung aber in andern vom Willen verschiedenen Vermögen haben, welche von diesen gleichsam auf Befehl des Willens hin vollzogen werden, z. B. Denken, Sehen und Gehen; jene Willensakte heißen actus eliciti und diese actus imperati.[1]) Sämmtliche Akte des Willens aber zusammengefaßt, wie auch jeden einzelnen derselben, mag er zu der einen oder zu der andern dieser beiden Arten gehören, bezeichnet man seit den Zeiten der alten Schule mit dem terminus technicus als voluntarium, was man auf deutsch wohl am passendsten mit dem Worte Willentliches übersetzen dürfte.[2]) Es käme nun darauf an, den Begriff des voluntarium oder Willentlichen genau zu umgrenzen, zu fixiren. Zunächst bestimmen wir das voluntarium als eine Thätigkeit, deren unmittelbaren Ursprung wir in ein dem Menschen selbst innewohnendes Prinzip oder Vermögen zu verlegen haben, unterscheiden es also von all denjenigen Thätigkeiten des Menschen, welche sich nur in Folge einer von Außen auf ihn einwirkenden Ursache vollziehen und deßhalb auch nicht als Lebens- oder Seelenthätigkeiten zu verzeichnen sind, wie z. B. von der Thätigkeit des Druckes, welchen der Mensch auf einen unter ihm befindlichen Körper ausübt. Allein nicht schon jedwede Thätigkeit, welche aus einem Vermögen des Menschen ihren nächsten Ursprung hernimmt, nennen wir ein voluntarium, sondern nur diejenigen von ihnen, welche ihrem Wesen nach in dem Erstreben eines Zieles, in dem Begehren eines Objektes bestehen, noch genauer gesprochen in einem solchen Streben und Begehren, welches auf einer Erkenntniß des begehrten Zieles und Objektes beruht und aus derselben irgendwie erfolgt. Hienach sind alle Funktionen der vegetativen Kräfte beim Menschen von der Sphäre des voluntarium ausgeschlossen, obgleich auch sie freilich in gewissem Sinne ein Streben, ein

---

[1]) Vgl. z. B. S. Thomas: S. th. I. II. 6. 4 c.

[2]) Der Ausdruck „Willentlich" kommt freilich gewöhnlich nur in der Verbindung vor „Wissentlich und Willentlich."

Begehren darstellen, insofern sie nämlich von Natur aus auf die Erhaltung des Menschen dem Individuum wie der Art nach hingeordnet sind.[1]) Jedoch auch dasjenige Begehren, welches auf Grund einer vorausgehenden Erkenntniß des Objektes und Zieles stattfindet, betrachten wir deßhalb noch lange nicht als ein voluntarium oder Willentliches; bei Definirung desselben kommt es wesentlich auf die Artbestimmung jener Erkenntniß an. Mit dem h. Thomas sagen wir daher: „Die Erkenntniß des Zieles ist eine zweifache, eine vollkommene und eine unvollkommene. Vollkommen ist die Erkenntniß des Zieles, wenn nicht bloß die Sache, welche das Ziel bildet, erfaßt und wahrgenommen wird, sondern dazu auch noch ihre Zwecklichkeit sammt ihrer Beziehung zu Demjenigen erkannt wird, was auf den Zweck als Mittel hingeordnet ist; eine solche Erkenntniß eignet nur den vernünftigen Wesen. Unvollkommen dagegen ist die Erkenntniß des Zieles, welche in die Wahrnehmung des Zielgegenstandes gänzlich aufgeht, die Erkenntniß seiner Zwecklichkeit und der Beziehung zwischen dem Ziel und dem Streben danach also ausschließt; und eine solche Erkenntniß des Zieles kommt auch bei den Thieren vor zufolge ihres sinnlichen Erkenntnißvermögens und des mit ihnen Hand in Hand gehenden animalischen Instinktes.“[2]) Dies vorausgeschickt erklären wir nun die Thätigkeit des Strebens und Begehrens für ein voluntarium im strengsten und engsten Sinne des Wortes, welche eine vollkommene Erkenntniß des angestrebten Zieles zur Voraussetzung hat. Zuweilen allerdings führt man auch jenes Begehren, welches aus einer unvollkommenen Erkenntniß d. i. aus der bloßen Wahrnehmung einer Sache hervorgeht, also auch das sinnliche Begehren, als ein voluntarium auf, nennt es dann aber, um es von dem eigentlichen voluntarium zu unterscheiden, ein imperfecte voluntarium und das andere ein perfecte voluntarium. Trägt das voluntarium keinen besonderen Beinamen, so will es nur im Sinne des perfecte voluntarium verstanden sein. Um nun schließlich das voluntarium zu definiren, bezeichnen wir als Solches diejenige Thätigkeit des Menschen, welche aus einem ihm selbst inhärirenden

---

[1]) Appetere nihil aliud est, quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. S. Thomas: De verit. 22. 1 c.

[2]) S. th. I. II. 6. 2 c.

Prinzip auf Grund einer vollkommenen Erkenntniß des angestrebten Zieles unmittelbar hervorgeht.

Im Gegensatze zu dem voluntarium spricht man von dem involuntarium und non-voluntarium und unterscheidet Beide so, daß man das Eine von ihnen als das konträre und das Andere als das kontradiktorische Gegentheil des voluntarium hinstellt. Den konträren oder diametralen Gegensatz zu dem voluntarium bildet das involuntarium oder Unwillentliche; dasselbe besteht also nicht in einer Thätigkeit des Menschen, welche ohne alle und jede Betheiligung seines Willens zu Stande kommt, sondern vielmehr in einer solchen, welche der augenblicklichen Regung und Richtung des Willens schnurstracks widerstreitet. Quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium.[1]) Unter dem non-voluntarium oder Nichwillentlichen aber, dem kontradiktorischen Gegensatze des voluntarium, verstehen wir diejenigen Thätigkeiten des Menschen, welche sich vollziehen, ohne daß sein Wille dabei irgendwie sich regte und äußerte; zu ihnen gehören sämmtliche vegetativen Funktionen sowie alle diejenigen Handlungen des Menschen, welche aus einer sogenannten ignorantia concomitans herstammen, denn nihil volitum quin fuerit praecognitum. Um aber den Unterschied, welcher zwischen dem involuntarium und non-voluntarium obwaltet, noch etwas greller in die Augen springen zu lassen, wollen wir eine Stelle des h. Thomas wörtlich anführen; er sagt: Differt nolo et non-volo, quia, cum dicitur non-volo, negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem. Sed in hoc verbo nolo et in toto condeclinio eius remanet actus voluntatis et negatio fertur ad nolitum; unde sensus est nolo hoc i. e. volo hoc non esse.[2]) Man ersieht aus dem Gesagten leicht, daß nicht bei den Akten des Willens selbst, sondern nur bei denen der übrigen Vermögen des Menschen neben dem voluntarium noch das involuntarium wie das non-voluntarium in Frage kommen kann. Eine aus dem Vermögen des Willens selbst hervorgehende Thätigkeit (actus elicitus), welche wie das non-voluntarium ohne alle und jede Betheiligung des Willens zu Stande käme, enthielte ja ebensosehr in sich einen sachlichen Widerspruch, wie diejenige,

[1]) S. Thomas: S. th. I. II. 6. 5 c.

[2]) In 1. sent. VI. expos. text.

welche gleich dem involuntarium der augenblicklichen Regung und Aeußerung des Willens entgegengesetzt wäre; die Thätigkeiten der übrigen Vermögen aber, wenigstens die der Vernunft und der sensitiven Kräfte, können abwechselnd das eine Mal ein voluntarium, das zweite Mal ein involuntarium und das dritte Mal ein non-voluntarium darstellen.

8. An der Hand der vorausgeschickten Erörterungen nun ist es nicht schwer, zu ermitteln, ob die Willensthätigkeiten des Menschen unter das Joch eines physischen oder moralischen Zwangs gebracht werden können. Was zunächst den physischen Zwang anlangt, so ist ihm der Wille mit dem ganzen Umfange seiner Thätigkeit in eine unnahbare Ferne gerückt. Gewiß ist es richtig, daß die Thätigkeiten, welche für gewöhnlich unter dem beherrschenden Einflusse des Willens von einem andern Vermögen verrichtet werden und deßhalb actus imperati heißen, zuweilen auch einmal durch den zwingenden Einfluß einer rohen und rauhen Gewalt zu Stande kommen und dadurch den Charakter des Gewaltsamen, des violentum annehmen. So läßt es sich ja durch bloße Anwendung einer äußern Gewalt ermöglichen, daß ein Mensch trotz seiner entgegenstehenden Willensrichtung sieht und hört, daß er schreibt und geht.[1]) Allein daß irgend ein Akt des Willens, mag er ein actus elicitus, mag er ein actus imperatus sein, durch bloßen physischen Zwang, rein durch grobe Gewalt bewirkt würde, ist in sich selbst unmöglich, weil sonst ein voluntarium zu gleicher Zeit auch ein violentum, also auch ein involuntarium sein müßte. Auf daß uns das Gesagte noch anschaulicher und einleuchtender werde, hören wir eine hieher zielende Stelle aus der theologischen Summa des h Thomas; dieselbe lautet also: „Was den eigentlichen Willensakt betrifft, so kann ihm keine Gewalt angethan werden. Der Grund davon liegt in dem Umstande, daß der Akt des Willens nichts Anders ist, als eine Art von Hinneigung, welche aus dem Innern eines mit Vernunfterkenntniß begabten Princips hervorgeht, ebenso wie das sinnliche Begehren in einer Art von Hinneigung besteht, welche ihr Princip im Innern eines vernunftlosen Wesens hat;

---

[1]) Per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exsequantur. S. Thomas: S. th. I. II. 6. 4 c.

was aber zufolge eines Zwanges, zufolge einer Gewalt geschieht, rührt von einem äußern Princip her. Es widerstrebt also dem Begriff des Willensaktes, daß er durch Gewalt und Zwang zu Stande komme, wie es z. B. auch mit dem Begriff von natürlicher Neigung oder Bewegung eines Steines im Widerspruch steht, daß er nach oben hin steuere; es kann zwar der Stein mit Gewalt in die Höhe geschnellt werden, aber daß diese gewaltsame Bewegung aus seiner natürlichen Neigung herstamme, ist unmöglich. Ebenso kann auch ein Mensch mit Anwendung von Gewalt fortgezogen werden, aber daß Dieses alsdann aus seinem Willen herrühre, widerstreitet dem Begriff von Gewalt." [1]) Sonach haben wir es also für eine ausgemachte Thatsache zu halten, daß durch physische Gewalt, und wäre sie auch noch so mächtig, kein einziger Akt des Willens erzwungen werden kann. Möglich ist es zwar, daß einige der ausführenden Organe seiner Entschlüsse, gleichsam die niedrigsten Diener seiner weithin ausgedehnten Domäne, hie und da überfallen und vergewaltigt werden, ab es giebt keine Macht auf Erden, keine in der ganzen Welt, welche an ihn selbst, den dominator vel primus motor in regno animae, wie die Schule ihn nennt, nach Weise einer coactio seu violentia auch nur von Ferne hinanreichte, ihn auch nur im Geringsten zu bewegen in der Lage wäre. Selbst Gott ist außer Stande, mittels der ihm zu Gebote stehenden Allmacht einen Willensakt des Menschen reinweg zu erzwingen. Und warum? „Gott kann nicht bewirken, antworten wir kurz mit dem h. Thomas, daß konträr einander Entgegengesetztes zugleich wahr sei. Nun steht aber das Willentliche dem Gewaltsamen konträr gegenüber, weil das Gewaltsame eine Spezies des Unwillentlichen bildet. Also ist es Gott unmöglich, zu bewirken, daß der Wille gezwungen Etwas wolle; er kann den Willen nicht zwingen." [2]) Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß Gott nicht dennoch auf die eine oder die andere Weise den Willen des Menschen derart zu bemeistern und zu leiten vermöchte, daß eine bestimmte Thätigkeit desselben mit Nothwendigkeit erfolgt. Kraft des Oberhoheitsrechtes, welches ihm als dem Schöpfer der Welt selbstredend eignet und dessen

---

[1]) Ebendaselbst; vgl. S. th. I. 82. 1 c., I. II. 9. 6 c.
[2]) De verit. 22. 8 c.

er sich niemals zu entäußern vermag, muß es ihm ja möglich sein, nach allen Dimensionen des Universums hin zu bewirken, daß jedes Mal gerade Dasjenige geschieht, was er will und absolut nichts Anders, daß also auch der Mensch das Begehren seines Willens unverrückbar auf das Ziel hinordnet, was Gott unfehlbar von ihm erreicht wissen will, und dann keinem entgegengesetzten Streben mehr Raum gewähren kann.[1]) Was Anders aber ist es, durch Anwendung einer physischen Gewalt den Menschen zu einer Thätigkeit zu bewegen, und was Anders, von Außen her in irgend einer sonstigen Weise mit der Macht auf ihn einzuwirken, daß er sich aus sich selbst heraus zu einer Thätigkeit entschließt, ohne im Augenblicke anders handeln zu können; Letzteres ist Gott möglich, Ersteres aber nicht. Die Richtigkeit des Gesagten erhellt in ihrer ganzen Fülle aus einer Stelle des h. Thomas, welche also lautet: „Gott kann freilich auf den Willen so einwirken, daß er sich mit Nothwendigkeit ändert, trotzdem kann er ihn nicht zwingen. Wie sehr auch nämlich der Wille auf irgend Etwas hin umgeändert, umgestimmt wird; so kann man doch nicht sagen, daß er dazu gezwungen werde; denn das Wollen von irgend Etwas ist ein Hinneigen zu ihm, während der Zwang und die Gewalt der Neigung jener Sache, welche gezwungen wird, konträr entgegengesetzt ist. Wenn nun Gott den Willen des Menschen umstimmt, so bewirkt er einfach Dies, daß auf eine vorausgehende Neigung desselben eine andere folgt, daß an Stelle der ersteren die letztere tritt, immer also eine Neigung in ihm fortdauert. Daher ist denn Dasjenige, wozu er den Willen bewegt und antreibt, dessen augenblicklicher Neigung nicht entgegengesetzt, sondern derjenigen, welcher vorher da war, und deßhalb liegt auch keine Gewalt oder Zwang vor. So wohnt auch z. B. dem Steine zufolge seiner Schwere das Streben nach unten inne und wird ihm deßhalb, solange ihm dies Streben verbleibt, Gewalt angethan, wenn man ihn in die Höhe wirft; wenn Gott aber dem Steine die Schwerkraft benähme und ihm dafür die Kraft und das Streben des Leichten verliehe, so wäre es für ihn nichts Gewaltsames mehr, nach oben getrieben zu werden, die Veränderung seiner Bewegung käme ohne Gewalt zu Stande. Und in dieser Weise

---

[1]) Vgl. S. Thomas: S. th. I. II. 9. 7 ad 3.

ist es zu verstehen, daß Gott den Willen des Menschen umändert, ohne ihm einen Zwang aufzuerlegen." [1]) So sieht man denn, daß trotz der Einwirkung von Seiten Gottes auf den Willen des Menschen, wodurch irgend ein Akt desselben mit Nothwendigkeit erfolgt, eben dieser nämliche Akt, weit entfernt davon, das Gepräge des violentum anzunehmen, den Charakter des voluntarium sich rein und unverletzt bewahrt; daß also auch der h. Thomas sehr im Rechte war, als er sagte: „Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem." [2])

9. Aus der im Vorausgegangenen erwiesenen Thatsache ergiebt sich mit logischer Konsequenz, daß der sog. physische Determinismus in all seinen Wendungen und Wandlungen gerichtet, daß mit andern Worten die Lehre, wonach der menschliche Wille zu seinen Thätigkeiten angeblich von einer rein

---

[1]) De verit. 22. 8 c.; vgl. S. th. I. II. 6. 1 ad 3. — In welcher Weise man sich aber die immutatio des menschlichen Willens von Seiten Gottes zu denken habe, erörtert der h. Thomas also: Immutat (Deus) voluntatem dupliciter: Uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat; alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed et quantum ad ea, quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus, et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitatae. De verit. 22. 8 c.; vgl. S. th. I. II. 6. 1 ad 3. Von Seiten eines Geschöpfes ist eine solche immutatio des menschlichen Willens unmöglich; vgl. S. Thomas: S. th. I. 111 2 c.

[2]) S. th. I. 83. 1 ad. 3; vgl. ibid. I. II. 10. 4 c., de malo 6. 1 ad 3.

physisch einwirkenden Macht unabänderlich bestimmt und genöthigt werden könne, in ihren sämmtlichen historisch gewordenen Variationen als falsch zu betrachten ist. Falsch ist also zunächst der fatalistische Determinismus der Alten, welche da glaubten, daß das Fatum (die εἱμαρμένη) wie alle übrigen Weltwesen, so auch den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt, mit zwingender Nothwendigkeit lenke und regiere, mag man sich nun das fatum mit den Einen als die necessitas omnium rerum actionumque quam nulla vis rumpit, wie Seneka z. B. es erklärt,[1]) oder aber mit den Andern als ein unbestimmbares, neben Gott existirendes Wesen vorzustellen haben. In letzterem Falle wäre übrigens noch zu bemerken, daß das Fatum nur ein Wesen der Phantasie, aber nicht der realen Wirklichkeit bildet. Freilich wenn man es mit dem Neuplatoniker Boëthius in christlichem Sinne dahin definirt, daß man sagt: fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus, so kann man seine reale Existenz unbedingt zugeben,[2]) braucht aber darum noch nicht das weitere Zugeständniß zu machen, daß die Willensakte der Menschen nun auch seiner Macht unterworfen seien, weil ja nicht einmal Derjenige, welchem es seinen Ursprung verdankt, nämlich Gott selbst, dem menschlichen Willen einen physischen Zwang aufzuerlegen vermag.[3]) Verwerflich ist sodann der astrologische Determinismus der Araber und Priszillianisten, nach welchen die Sterne und zumal besondere Conjunkturen derselben zur Zeit der Geburt oder Empfängniß der Menschen[4]) deren Leben und wechselvolle Schicksale unabänderlich vorherbestimmen sollen. Immerhin mag es wahr sein, daß die Sterne des Himmels, ähnlich wie die Körper der Erde, per se und direkt auf den Menschen nach seiner leiblichen Seite hin nöthigend einwirken, auch kann nicht geläugnet werden, daß sie die organischen Vermögen des Menschen in

---

[1]) Natural. quaest. 3. 36; vgl. Cicero: De divinat. 1. 55.

[2]) Vgl. hierüber S. Thomas: S. th. I. 116. 1 et 2 c.

[3]) Vgl. ebend. 3 c.

[4]) Positio seu dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus. S. Thomas: S. th. I. 116 1 c.; vgl. dessen expos. in 1. de interpr. lect. 14 f. — Hieher schreibt sich der Ausdruck „Jemanden die Nativität (= das Horoskop) stellen" sowie der Gebrauch, von dem Stern oder Unstern eines Menschen zu reden.

ihren Thätigkeiten mit physischer Gewalt per accidens wenigstens zuweilen beeinflussen, wofür ja z. B. die eigenthümliche Erscheinung des Somnambulismus unwiderlegliches Zeugniß abgiebt, nie und nimmer aber ist es gestattet, ihnen einen direkten Einfluß, eine mit zwingender Nothwendigkeit umkleidete Macht über die Thätigkeit des menschlichen Willens einzuräumen. Wenn irgend jemals eine Willensentschließung auf das geheimnißvolle Walten ihrer Kräfte zurückzuführen war oder in Zukunft einmal unter ihrem Einwirken zu Stande kommt, so war und ist ihr Einfluß nur ein sehr indirekter und nebenbeilicher. Sciendum est, bemerkt in zutreffender Weise der h. Thomas, quod indirecte et per accidens impressiones corporum coelestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. [1]) Der Dichter hat darum Recht, wenn er sagt: „Glaube mir, in Deiner Brust sind Deines Schicksals Sterne." [2]) Endlich ist der pantheistische Determinismus unrichtig, ganz abgesehen von dem Umstande, daß der Pantheismus in seiner Totalität an sich schon als eine halt- und grundlose Doktrin, wie oft er auch in der Geschichte auftauchte, jedes Mal an dem gesunden Sinne der Menschen scheiterte. Solange das Wort von den Vermögen des menschlichen Willens kein leerer Schall ist, so lange man den menschlichen Willen als etwas in natura rerum Existirendes, als ein eigens für sich vorkommendes Vermögen erachtet, ebensolange ist es die Sache und das Zeichen eines Thörichten, zu behaupten, daß die Thätigkeiten des menschlichen Willens sich mit einer physischen Nothwendigkeit vollzögen, weil in allen einzelnen Dingen der Welt jedes Mal die Allgottheit selbst thätig sei. Und dabei ist es ganz gleichgültig, ob man sich diese Allgottheit mit den Stoikern zu denken habe als die vernünftige Weltseele, woraus sämmtliche Thätigkeiten der Einzelwesen unmittelbar hervorfließen sollen, oder mit Spinoza als die eine absolute Substanz,

---

[1]) S. th. I. 115. 4 c.; vgl. I. II. 9. 5 c., dessen expos. in 1. perih. lect. 14 f., und in 3. de anima lect. 4 b.

[2]) Schiller: Die Piccolomini. 2. Aufzug, 6. Auftritt. — Ipsi astrologi dicunt, quod sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus. S. Thomas: S. th. I. 115. 4 ad 3.

welche sich in dem Einzelwesen wie in eben so vielen modis manifestire, oder endlich mit Hegel und Andern als das eine Seiende, als das Absolute, welches sich in stetiger Aufeinanderfolge zu einzelnen ephemeren Daseinsformen mit dialektischer Nothwendigkeit im Ablaufe der Zeiten entwickele. Freilich wenn man im Sinne des Pantheismus das Einzelne seiner Selbstständigkeit beraubt und es in das All aufgehen läßt, so muß man konsequent auch die Selbstbethätigung des menschlichen Willens und damit zugleich das voluntarium desselben läugnen, aber nicht etwa deßhalb, weil man in Folge der gemachten Unterstellung die Existenz eines physischen Zwanges für den Willen anerkennen müßte, sondern ganz allein deßhalb, weil man zugleich durch dieselbe das Vermögen des Willens als etwas Seiendes und Wirkliches dem Menschen im Grunde schlechtweg abgesprochen hat.

10. Daß die Akte des menschlichen Willens über die Nothwendigkeit eines physischen Zwanges weit erhaben sind, wäre zur Genüge, ja bis zur vollen Evidenz dargethan; es erhebt sich jetzt die Frage, wie es um dieselben Akte gegenüber der Nothwendigkeit eines moralischen Zwanges bestellt sei. Zur Lösung derselben wenden wir uns an die Erfahrung, deren Kompetenz in vorliegendem Falle wohl von Niemanden bestritten oder auch nur in Zweifel gezogen wird. Dieselbe belehrt uns auf das Bestimmteste, daß viele Handlungen der Menschen unter dem Drucke eines moralischen Zwanges, unter dem Eindrucke der Furcht zu Stande kommen. Für die Einen reicht schon ein geringes Uebel, eine kleine Gefahr hin, um ihnen eine derartige Furcht einzuflößen, daß sie in Folge derselben ungesäumt ihre Willensentschließung treffen, bei den Andern muß das Uebel und die Gefahr das Maß des Alltäglichen übersteigen und das Gepräge von etwas Außergewöhnlichem an der Stirne tragen, bevor sie in Furcht gerathen und unter ihrem bannenden Einflusse zur That greifen; keinen Menschen aber giebt es wohl auf Erden, oder doch kaum einen, der nicht schon das eine oder das andere Mal durch den Affekt der Furcht zu einem Willensakte fast unaufhaltsam hingedrängt worden wäre. Diese Thatsache könnte im ersten Augenblicke uns nun freilich zu dem Schlusse verleiten, daß die Furcht oder der moralische Zwang, also wenigstens eine Art der der physischen Nothwendigkeit, den Willen des Menschen nach seiner vollen Energie zu ergreifen und zu überwältigen vermöge,

daß mithin auch sämmtliche aus Furcht hervorgehende Willensentschlüsse des Menschen im Grunde nichts Anders, als ein involuntarium, etwas Unwillentliches darstellen. Ein solcher Schluß wäre jedoch ein Fehlschuß, wie sich bei schärferem Ansehen der Thatsache sofort herausstellt. Dergleichen Thätigkeiten, welche auf Rechnung einer Furcht zu setzen sind, lassen sich nämlich unter zweifachem Gesichtspunkte betrachten, das eine Mal so, wie sie hic et nunc, wie sie in concreto vorliegen d. i. mit Rücksichtnahme auf die sämmtlichen individuellen Umstände, in welche jede von ihnen augenblicklich eingekleidet ist, das andere Mal abgesehen von diesen besonderen und zufälligen Umständen, rein nur an sich und ganz im Allgemeinen (absolute et in universali); im ersteren Falle denkt man sich dieselben, um die hergebrachten termini technici anzuwenden, simpliciter d. i. schlechtweg und einfach so, wie sie eben stattfinden, im letzteren Falle secundum quid d. i. nur nach einer bestimmten Beziehung, abgesehen nämlich von den konkreten Verhältnissen, unter denen sie verrichtet werden.[1]) Betrachtet man eine solche Handlung simpliciter, so wird man fürwahr nicht umhin können, sie im wahren Sinne des Wortes für etwas Willentliches, für ein voluntarium zu erklären, weil sie im Grunde durch die Furcht ja nur veranlaßt worden, ihre eigentliche Ursache aber in dem Willen selbst hat und aus ihm als ihrem nächsten und unmittelbaren Prinzipe ihren Ursprung hernimmt, weil sie, mit kurzen Worten sei es gesagt, gewollt ist, alle Momente also, welche den Begriff und das Wesen des voluntarium konstituiren, in sich wahrhaft umschließt; man pflegt zu sagen, sie sei ein voluntarium simpliciter. Wenn man aber dieselbe Handlung nur secundum quid ins Auge faßt, d. h. nur mit Rücksicht auf Dasjenige, was ihr Wesen und ihre Substanz ausmacht, von den besonderen Umständen also Abstand nimmt, welche zwar hic et nunc sie individualisiren, ein anderes Mal aber gänzlich fehlen und durch ganz neue ersetzt werden, so erscheint sie als ein involuntarium, genauer ausgedrückt, als ein involuntarium secundum quid, weil sie, im Allgemeinen und überhaupt gesprochen, der Neigung und Richtung des Willens

[1]) Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu, secundum quod autem est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. S. Thomas: S. th. I. II. 6. 6 c.

geradezu widerstreitet und deßhalb auch, falls keine Furcht vor Gefahr obwaltete, gar nicht verrichtet würde.[1]) Wirft z. B. ein Seefahrer, um das seit den Zeiten des Aristoteles[2]) in der Wissenschaft gebräuchliche Beispiel beizubehalten, beim Wüthen eines starken Sturmes seine Waaren ins Meer, aus Furcht, sonst mit ihnen zugleich untergehen zu müssen, so bildet diese Handlung nach der einen Seite hin sicherlich ein voluntarium, weil er ja wissentlich und willentlich sich seiner Waaren entäußert; nach der andern Seite hin stellt sie aber auch ein involuntarium dar, weil derselbe die Handlung ja nur ungern vollzieht und unter andern Verhältnissen, etwa bei ruhiger See, sich nie dazu verstehen würde, seine Waaren den Wassern des Meeres preiszugeben. Man ist sonach vollauf in seinem Rechte, wenn man jede Handlung des Menschen, der eine Furcht vorangeht und zu Grunde liegt, nach dem Vorgang des Aristoteles als eine operatio mixta bezeichnet. Das bisher Gesagte ergiebt als Fazit Dies, daß die Furcht oder der moralische Zwang, wie nahe sie auch an die Bethätigung des menschlichen Willens selbst hinanreichen und ihn zuweilen auch wirklich zum Handeln bewegen, dennoch niemals eine Handlung zu Stande bringen, welche den Thätigkeiten ganz so genau gliche, die einem physischen Zwang ihr Dasein verdanken, welche mit andern Worten in ihrem vollen Umfange und nach all ihren Beziehungen als ein involuntarium, als etwas Unwillentliches anzusehen wäre; kommt in Folge einer Furcht eine Handlung zu Stande, so ist Dies im Grunde nur deßhalb der Fall, weil der Mensch mit der Neigung seines Willens in die Richtung der Furcht aus eigener, selbstständiger Entschließung einbiegt. Wenn man nun hiezu noch die Thatsache in Anrechnung bringt, daß die Furcht, diese mächtige Triebfeder im Organismus der menschlichen Willensthätigkeit, in vielen Lagen des Lebens, auch dort zuweilen, wo augenscheinlich die höchste Gefahr im Anzuge ist, den menschlichen Willen nicht aus den Angeln zu heben und nach vorwärts zu drängen vermag, so wird man sich der Erkenntniß nicht länger verschließen, daß der Wille des Men-

---

[1]) Illud, quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, i. e. secundum quod actu agitur, sed involuntarium est sub conditione, i. e. si talis metus non immineret. S. Thomas: Ibid. ad 3.

[2]) Siehe Aristoteles: Ἠθικῶν Νικομ. Γ. 1. p. 1110. a. 8—11.

schen niemals gezwungen werden kann, sich unter das Joch einer Furcht mit unausweichbarer Nothwendigkeit zu beugen, daß also eine physische Nothwendigkeit, welche ihre Rechte und Gesetze unerbittlich in allen Fällen geltend machte, nach Art des moralischen Zwanges im Grunde ebenso wenig für ihn existirt, als eine solche nach Weise des physischen Zwangs d. i. der rohen Gewalt.

11. Im Vorausgehenden ist der Beweis erbracht worden, daß der menschliche Wille der Botmäßigkeit einer necessitas coactionis nach ihren beiden Richtungen hin vollständig entzogen ist; es erübrigt nun noch, zu ermitteln, ob er imgleichen auch über die necessitas naturalis erhaben sei oder aber die Oberherrschaft der Letzteren thatsächlich anerkennen müsse. Diese Ermittelung ist die Hauptsache, sie bildet den Kern und Stern der angestellten Untersuchung über die Unfreiheit des menschlichen Willens. Indem wir zu ihr übergehen, beweisen wir zuvörderst, daß eine necessitas naturalis inclinationis, welche man auch wohl spontaneitas [1]) nennen dürfte, mit dem Willen des Menschen nicht bloß vereinbar, sondern für ihn und sein Wirken sogar unumgänglich gefordert ist. Der Wichtigkeit der Sache halber sei es gestattet, etwas weiter auszuholen. Jedes Wesen der Welt, das unbeseelte und leblose so gut wie das beseelte und lebendige, besitzt von Hause aus eine ganz bestimmte Natur, wodurch es sich zwar nicht von seinen Zunft- und Artgenossen, wohl aber von der Gesammtheit der übrigen Dinge in scharf ausgeprägten Zügen unterscheidet. Diese seine Natur ist während der ganzen Dauer seiner Existenz, wie in ihrer Totalität unverlierbar, so auch in ihrem Detail unveränderlich, und nicht bloß Dies, in allen Wesen, welche es erzeugt, bleibt sie ebenfalls dieselbe ohne Zu- oder Abnahme, ohne Spur von Alteration. Wohl macht sich auf allen Gebieten des Erdendaseins ein stetiger Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Leben und Tod geltend, aber was kommt und geht, das sind nur Individuen, nur die Träger und Inhaber einer bestimmten Natur, die Natur selbst aber kehrt in und mit

---

[1]) Mit Plaßmann (Die Psychologie auf Grundlage der Physik gemäß der Schule des h. Thomas. Soest 1860. S. 565) sagen wir nämlich: Spontaneum est id, quod procedit a principio intrinseco; voluntarium, quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis; liberum, quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis et cum indifferentia.

den neuentstehenden gleichartigen Individuen unversehrt, nur gleichsam verjüngt, regelmäßig wieder und ist insofern unvergänglich, unsterblich. Geradeso verhält es sich mit den Trieben und Vermögen eines Wesens zu seinen manchfaltigen Thätigkeiten. Wir müssen uns dieselben zunächst einmal als Eigenthümlichkeiten oder Anlagen von einer bestimmten Richtung und Neigung (naturalis inclinatio), als Seinsweisen von einer besondern Art, von einer genau determinirten Natur und Wesenheit vorstellen, wenn anders auch bei ihnen von Natur und Wesenheit im strikten Sinne dieser beiden Wörter Rede sein darf. Zu solcher Vorstellung nöthigt uns nämlich einerseits die Erwägung, daß ein Vermögen, aus welchem eine Thätigkeit von ganz allgemeinem oder vielmehr ohne jeden und allen Charakterzug hervorginge, sich gar nicht denken und deßhalb in Wirklichkeit ein solches auch nicht aufweisen läßt, dort vielmehr das gerade Gegentheil hievon sich findet, weil wir ja überall nur solche Thätigkeiten gewahren, welche der Art nach in sich determinirt sind; anderseits nöthigt uns dazu der Gedanke, daß ein Vermögen, welches seiner Natur nach zu den verschiedensten Thätigkeiten und Funktionen geeignet wäre und sie deßhalb auch der Reihe nach entfaltete, eben dadurch die übrigen Vermögen, welche mit ihm ein und das nämliche Subjekt haben, in ihrer Rechtssphäre nicht etwa bloß beeinträchtigte, sondern ihnen geradezu die Existenz streitig machte. Weil ferner die Vermögen mit den in ihrer Tiefe ruhenden Trieben aus der Natur des Wesens selbst als aus ihrem heimischen Urquell hervorsprudeln, müssen wir in zweiter Linie einräumen, daß auch sie an deren Unveränderlichkeit insoferne wenigstens partizipiren, als sie schon beim Beginne ihres Daseins mit Bezug auf den Modus wie auch mit Bezug auf das Objekt oder Ziel ihres Wirkens gleichsam in unverrückbare Bahnen eingezwängt sind, so daß es keinem Weichensteller auf Erden gelingen würde, sie mit ihrem Wirken in das Schienengeleise einer andern Richtung abzulenken. Die Natur bleibt sich immer getreu, pflegt man darum zu sagen. Nebenbei wird es jetzt auch einleuchten, mit welch großem Rechte der heidnische Weise Aristoteles zum ersten Male es andeutungsweise aussprach, die Dinge dieser Welt seien dadurch, daß sie ihren Naturtrieben zufolge wirkten und handelten, genau nach Gottes Willen thätig, weil er selbst, ihr Schöpfer, die jedesmalig eigenthümliche Natur mit ihren Trieben und Ver-

mögen als den stereotypen Ausdruck seines Willens in dieselben niedergelegt habe. [1]) Wenden wir nun das Gesagte auf das Vermögen des menschlichen Willens an. Da er zu den Kräften und Vermögen, welche auf dem Gebiete der realen Wirklichkeit vorkommen, zu zählen ist, so muß auch er, ähnlich wie jedes andere Vermögen, eine individuell bestimmte Natur und Wesenheit besitzen, welche in jedem einzelnen seiner Akte zum Durchbruch, zur vollen Geltung gelangt und ihn selbst dadurch von allen übrigen Vermögen des Menschen auf das Genaueste unterscheiden läßt. Da ferner der Wille ein appetitives oder begehrendes d. e. ein solches Vermögen darstellt, mittels dessen der Mensch sich als das Subjekt zu dem Objekte hinwendet und hinbewegt, so leuchtet ein, daß in Folge seiner eigenen Natur und Wesenheit jedem einzelnen Akte des Willens als dessen eigenthümlicher Charakterzug, als dessen natürliche Mitgift (naturalis) eine bestimmte Richtung und Neigung (inclinatio) aufgeprägt sein muß, von welcher der Wille niemals abzulenken, welche er noch viel weniger abzulegen im Stande ist. Diese Richtung und Neigung nun, welche dem Willen in all seiner Thätigkeit von vornherein, gleichsam von Geburt und von Hause aus anhaftet, ist, wie man unschwer erkennt, etwas Derartiges, was ihm gegenüber die Rolle einer von Innen heraus drängenden und unausweichbaren Nothwendigkeit spielt. Man darf daher mit Fug und Recht behaupten, daß die gesammte Thätigkeit des menschlichen Willens nach den Gesetzen einer necessitas naturalis inclinationis sich richten muß, daß er selbst unter die Botmäßigkeit einer Nothwendigkeit zeitlebens gestellt ist. [2]) In diesem Umstande ist jedoch kein Mangel, keine Unvollkommenheit und Schwäche des menschlichen Willens zu erblicken, man muß ihn vielmehr für einen Vortheil, für eine besondere Vollkommenheit ansehen, weil durch ihn und zwar

---

[1]) Τῶν μετὰ τὰ φυσικά. Λ. 10. p. 1075. a. 22 sq.. — In demselben Sinne sagt sein größter Kommentator, der h. Thomas: Ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit inclinatur voluntas ad volendum. De verit. 22. 8 c. — Ganz geradeso lassen sich die Worte des Apostels verstehen: „Wenn nun die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, der Natur zufolge das thun, was gesetzmäßig ist, so sind sie, ohne das Gesetz zu haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Gesetz in ihre Herzen geschrieben ist:" Röm. 2. 14 f.

[2]) Vgl. S. Thomas: S. th. I. II. 10. 1 ad 1, de verit. 22. 5 c.

durch ihn allein der Wille die Kraft gewinnt, sein eigentliches Ziel immerdar und überall fest auf's Korn zu nehmen, es unwandelbar zu erstreben. Non pertinet ad impotentiam voluntatis, sagt der h. Thomas, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad eius virtutem, sicut grave tanto est virtuosius, quanto maiori necessitate deorsum feratur; pertineret autem ad eius infirmitatem, si ab alio cogeretur.[1])

12. An zweiter Stelle wollen wir sodann nach demjenigen Objekte forschen und es genau umgrenzen, worauf der Wille des Menschen mit einer necessitas naturalis inclinationis abzielt. Selbstverständlich müssen wir bei dieser Untersuchung wiederum die Erfahrung zu Rathe ziehen. Erfahrungsgemäß nun steht es fest, daß jeder Mensch immer und ausnahmslos mit seinem Willen nach Solchem begehrt, was er mit seiner Vernunft für etwas Gutes und zwar für etwas ihm Gutes, etwas ihm Förderliches und Dienliches[2]) hält, so zwar, daß es ihm in der Tiefe seines Gemüthes geradezu widerstrebt, auch nur irgend ein einziges Mal seine Willensthätigkeit einem Gegenstande zuzuwenden, welcher ihm nicht als etwas Gutes, sondern als das diametrale Gegentheil davon d. i. als ein Uebel, als etwas für ihn Schädliches vorkommt. Ausnahmslos wird diese Thatsache durch die exakte Beobachtung aller Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten auf das Bestimmteste gewährleistet. Es geschieht freilich zuweilen, daß der Eine oder der Andere sich auch etwas Derartiges einmal zum Ziele eines Willensaktes ausersieht, was gemeinhin für etwas Böses und Schlechtes und deßhalb für etwas Verabscheuungswürdiges und Vermeidenswerthes erachtet wird, daß z. B. Jemand mit frevelnder Hand sein eigenes Leben zerstört: aber auch in all derartigen Fällen figurirt Dasjenige, was angestrebt wird, jedes Mal sub ratione boni, nur nennt man es bonum apparens, weil es bloß den Schein des Guten an sich trägt, zum Unterschiede von dem bonum verum d. i. von dem

---

[1]) De verit. 22. 5 ad 2 in contrar.

[2]) Considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum convenieus apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. S. Thomas: De malo 6. 1 c.; vgl. dessen S. th. I. II. 9. 1 ad 2.

Guten, was in Wirklichkeit ein solches darstellt und darum auch von allen Menschen begehrt und angestrebt zu werden verdient. Aus dem Gesagten geht so viel mit Evidenz hervor, daß Dasjenige, wozu der Wille des Menschen aus Naturnothwendigkeit hinneigt, jedenfalls ein Gut und zwar etwas für ihn Gutes sein muß. Hieran reiht sich sofort die weitere Frage an, ob es der Güter mehrere oder vielmehr nur ein einziges Gut gebe, worauf die menschlichen Willensakte von der unwiderstehlichen Macht einer necessitas naturalis hingelenkt werden, und wenn das Letztere der Fall sein sollte, wie denn dies eine Gute im Näheren zu bestimmen, zu kennzeichnen sei. Da ist denn vor Allem klar und durch die Natur der Sache gefordert, daß es nur ein Einziges geben kann, was auf den Willen die nämliche Anziehungskraft ausübt, wie etwa der Nordpol auf die Magnetnadel, wonach mit andern Worten der Wille instinktiv und naturnothwendig verlangt; denn jedwede Nothwendigkeit ist ja ihrem Wesen nach eine determinatio ad unum, welche eo ipso eine determinatio ad plura als etwas ihr Widersprechendes absolut ausschließt. [1])

Unter allen Gütern, welche die Menschen um sich, in sich und über sich hienieden auf Erden vorfinden, giebt es nun aber keines, von welchem man auch nur mit einem Scheine von Recht aussagen dürfte, daß sie im Streben nach ihm den unaufhaltsamen Drang einer Naturnothwendigkeit bekundeten, wie sehr es auch Einzelne von ihnen nach Hab und Erwerb, nach Ruhm und Ehre, nach Wissenschaft und Tugend oder nach einem andern irdischen Gute oftmals hindrängt; müßten ja sonst die Menschen aller Zonen und Zungen ohne irgend eine Ausnahme dasselbe sofort zur Zielscheibe ihres Strebens machen, sobald es ihrem Auge in der Nähe oder Ferne sich darbietet, und Dies ist nach dem beredten Zeugnisse der Erfahrung durchaus nicht der Fall. Trotzdem sind die Erdengüter so geartet, daß kein Mensch umhin kann, aus ihrer bunten Manchfaltigkeit sich wenigstens das eine oder das andere auszuwählen und auf selbiges Neigung und Streben seines Willens hinzurichten. Wie erklärt sich diese Thatsache? Einzig nur durch die Annahme, daß alle Dinge, wonach wir mit unserm Willen begehren, von dem einen mit Naturnoth-

---

[1]) Ex hoc dicitur aliquid esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. S. Thomas: De verit. 22. 6 c.

wendigkeit erstrebten Guten gewissermaßen durchleuchtet und dadurch ihm selbst ähnlich werden, gleich einem Stücke Glas, welches lichtvoll und sonnenhaft wird, wenn die Sonne hindurch scheinet, mit andern Worten, nur durch die Annahme, daß die vielen einzelnen Erdengüter an der Güte des einen mit Naturnothwendigkeit erstrebten Guten partizipiren. Und diese Annahme drängt sich uns mit solcher Wucht und Macht auf, daß wir, falls wir uns nicht zu ihr bequemen wollten, sogar genöthigt wären, die durch sie erklärte Thatsache geradezu wegzuläugnen; wir dürfen daher behaupten, daß sie den objektiven Sachverhalt getreu wiedergiebt. Mit der gemachten Annahme stimmt die fernere Thatsache überein, was die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit in nicht geringem Grade bestärkt, daß wir die einzelnen Güter hienieden nur um der Güte willen, welche sich uns in ihnen manifestirt, mittels unseres Willens begehren, daß also das primäre und prinzipale, das eigentliche und formelle Objekt unseres Willens nicht in der begehrten Sache, sondern vielmehr in der ratio appetibilitatis, d. i. in ihrer Güte besteht,[1] woher es denn auch kommt, daß man das Gute im Allgemeinen (bonum in communi, bonum in genere, universale bonum, bonum absolute) als das formale, die einzelnen Güter d. i. die Einzeldinge aber, welche gut sind, als das materiale Objekt des menschlichen Willens zu bezeichnen pflegt.[2])

An der Hand der soeben aufgestellten und zugleich als richtig erkannten Hypothese gelangen wir sodann auch glücklich dahin, das eine mit Naturnothwendigkeit begehrte Gute schon in etlichen Umrissen zu zeichnen. Achten wir zu dem Ende auf das Ver-

---

[1]) Voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario, inquantum est praedictae rationis particeps. S. Thomas: De verit. 25. 1. c.

[2]) Semper naturae respondet unum proportionatum naturae; naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere et naturae in specie acceptae unum in specie, naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum vel ens vel quidquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur. S. Thomas: S. th. I. II. 10. 1 ad 3.

hältniß, welches nach dieser Hypothese zwischen den einzelnen Gütern und dem einen mit Naturnothwendigkeit begehrten Guten obwaltet: jene sind auf dieses hingeordnet und dienen zur Erlangung desselben, jene erscheinen als Mittel und dieses tritt uns entgegen als das Ziel, von welchem der Impuls ausgeht, jene zu begehren. Freilich wird auch dieses oder jenes Mittel nicht selten Ziel genannt, in Rücksicht darauf nämlich, daß es nicht um eines Andern willen, welches durch dasselbe erreicht werden soll, sondern um seiner selbst willen begehrt wird; denn unter finis s. terminus versteht man ja gerade Dasjenige, was und insofern es um seiner selbst willen erstrebt wird, mit dessen Erreichung also das Begehren unseres Willens zu Ende und in's Stadium der Ruhe gelangt. Geschieht Solches, so versteht man das Wort Ziel im Sinne eines finis medius und bezeichnet dann ihm gegenüber das eine Gute, wonach wir zufolge einer Naturnothwendigkeit verlangen, als das letzte, als das Endziel (finis ultimus) unserer gesammten Willensthätigkeit d. i. als Dasjenige, was niemals um eines Andern, sondern nur um seiner selbst willen begehrenswerth ist und auch wirklich so begehrt wird. Dabei wird natürlich stillschweigend die Unterstellung gemacht, daß es keine unendliche Reihe von Gütern gebe, von denen wir Jegliches bald um seiner selbst willen, bald auch wieder um eines Andern, ihm Uebergeordneten willen zu erstreben vermögen. Jedoch wie verhält es sich denn mit dieser Unterstellung in Bezug auf ihre Richtigkeit? Um ihre objektive Richtigkeit und Gültigkeit darzuthun, geben wir dem h. Thomas das Wort; derselbe sagt: „An und für sich ist es unmöglich, in der Reihenfolge der Zwecke nach irgendwelcher Seite hin in's Unendliche vorwärts zu schreiten. Ueberall nämlich, wo Dinge strenge zu und auf einander hingeordnet sind, müssen, wenn ihr Erstes beseitigt wird, auch die übrigen in Wegfall kommen.... Nun giebt es unter den Zwecken des Menschen eine doppelte Ordnung, die Ordnung der Absicht (ordo intentionis) und die Ordnung der Ausführung (ordo exsecutionis), und in Beiden muß sich ein Erstes finden. Das Erste in der Ordnung der Absicht ist gewissermaßen das Prinzip, welches das Begehren und Streben anregt, so daß, wenn es fortfiele, Nichts mehr da wäre, was das Streben in Gang brächte. Das Erste aber in der Ordnung der Ausführung ist Dasjenige, bei welchem die Thätigkeit anhebt;

daher würde Niemand zu wirken anfangen, wenn dieses Erste weggenommen würde. Erstes bei der Absicht und Intention ist der Endzweck und Erstes bei der Ausführung das Erste von Demjenigen, was als Mittel zum Zweck dient. Auf diese Weise wird es also nach keiner Seite hin möglich, in's Unendliche weiter und weiter zu schreiten, weil für den Fall, daß es keinen Endzweck giebt, Nichts überhaupt angestrebt würde, keine Thätigkeit zu Ende käme und das Intendiren des Handelnden niemals zur Ruhe gelangte; und weil es im Falle, daß sich unter den Mitteln zum Zwecke kein Erstes vorfände, Niemand zu handeln anfangen würde, auch keine Ueberlegung in Betreff des zu wählenden Mittels ihr Ende erreichte, sondern endlos fortdauerte." [1]) Ist es aber richtig, daß es einen finis ultimus für alles Begehren unseres Willens geben müsse, dann steht es über jeden Zweifel hinaus unumstößlich fest, daß dieser finis ultimus in dem einen Guten, wonach es uns mit Naturnothwendigkeit unaufhaltsam hindrängt, zu suchen ist. [2])

13. So haben wir denn das Bild des einen mit Naturnothwendigkeit von uns erstrebten Guten wenigstens in dürftigen Umrissen schon vor uns; suchen wir diese zu ergänzen und zu verdeutlichen. Wir legen Hand ans Werk, indem wir beweisen, daß als finis ultimus unserer gesammten Willensthätigkeit zunächst die Glückseligkeit (beatitudo, felicitas) des Menschen, genauer gesagt die sogenannte natürliche Glückseligkeit desselben zu bezeichnen ist. Wie wir im Vorausgegangenen erkannt haben, begehrt der Mensch mit seinem Willen immer nur nach Solchem, was ihm die Vernunft als ein Gut vorhält. Daraus folgt, daß er nur zu Demjenigen von einer Naturnothwendigkeit hingedrängt zu werden vermag, was ihm in jedem Betracht und nach allen Beziehungen als etwas Gutes erscheint, und Dies ist gerade die Glückseligkeit; denn sie allein birgt keinen Mangel, keine Unvollkommenheit an oder in sich, sie ist rein und ganz ein Gut für

---

[1]) S. th. I. II. 1. 4 c.

[2]) Appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus. S. Thomas: De verit. 22. 5 c; vgl. dessen S. th. I. 82. 1 c.

den Menschen. Das letzte Ziel des Menschen besteht also wirklich in seiner Glückseligkeit.[1]) Zum nämlichen Resultate gelangen wir auf einem zweiten Wege. Thatsache ist es, daß wir unsere Glückseligkeit nur um ihrer und nicht um eines Andern willen, alles Uebrige aber, was sonst noch als ein Gut uns entgegentritt, direkt oder indirekt um ihretwillen d. i. zum Zwecke ihrer Erreichung anstreben. Zwischen ihr und den übrigen Gütern waltet also genau das nämliche Verhältniß ob, wie zwischen dem finis ultimus und den dahinführenden Mitteln. Wie könnte sie nun von dem finis ultimus d. i. von dem einzigen Objekte, welches ausschließlich um seiner selbst willen begehrenswerth ist und faktisch auch begehrt wird, der Sache nach verschieden sein?[2]) Endlich wollen wir, um einen dritten Weg einzuschlagen, den Spuren des h. Augustinus folgen. Beatitudinem omnes una voluntate appetunt, sagt er,[3]) indem er auf das Zeugniß der Erfahrung hinschaut; und er hat ihm einen vollauf richtigen Ausdruck verliehen, denn es gab und giebt keinen Menschen auf dem weiten Erdenrunde, der es über sich gewonnen hätte oder gewinnen könnte, auch nur ein einziges Mal während seines Lebens unglücklich sein zu wollen. Hieraus müssen wir konsequentermaßen schließen, daß die Menschen nach Glückseligkeit mit Nothwendigkeit verlangen, und zwar mit Naturnothwendigkeit, da eine andere ja keine Gewalt über sie hat. Nun gibt es aber bloß Eines, wohin es die Menschen mit der stählernen Triebfeder einer necessitas naturalis drängt, nämlich den finis ultimus all' ihres Begehrens; mit ihm muß also die beatitudo des Menschen der Sache nach identisch sein. So wäre denn endgültig festgestellt, daß das eine Gute,

---

[1]) Si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum . . . . Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non-boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. S. Thomas: S. th. I. II. 10. 2 c.

[2]) Est quoddam bonum, quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quae habet rationem ultimi finis, et huiusmodi bono ex necessitate inhaeret voluntas; naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices. S. Thomas: Expos. in 1. de interpr. Arist. lect. 14. f.

[3]) De trin. 13. 4.

worauf des Menschen Wille von der unbeugsamen Gewalt einer Naturnothwendigkeit hingelenkt wird, mit genauem Ausdruck als dessen Glückseligkeit zu bezeichnen ist. Durch dieselbe wird es aber selbstredend nicht ausgeschlossen, vielmehr ist es durch sie gerade gefordert, daß die den Menschen beherrschende dira necessitas naturalis ihre Machtvollkommenheit wie ein Fangnetz zugleich auch über all' Dasjenige ausspannt, was entweder als ein integrirendes Moment die natürliche Glückseligkeit des Menschen konstituiren hilft [1]), oder als ein unerläßlicher Umstand (conditio sine qua non) sie ermöglicht. [2]) Sehr zutreffend ist es darum, wenn der h. Thomas sagt: Si essent aliqua bona, quibus non exsistentibus non posset aliquis esse felix, haec etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum, qui talem ordinem percipiat, et forte talia sunt esse, vivere et intelligere, et si qua alia similia. [3])

14. Die Vorstellung des einen von allen Menschen mit Naturnothwendigkeit erstrebten Guten, welches wir nach dem Vorausgegangenen in die Glückseligkeit zu verlegen haben, ist aber immer noch skizzenhaft und zu allgemein; um sie des Weitern zu spezialisiren, um sie zu vollenden, müssen wir den Begriff der Glückseligkeit näher erörtern. Wie jeder andere Zweck, so läßt sich auch der Endzweck alles menschlichen Verlangens und Strebens unter zweifachem Gesichtspunkte betrachten: Das eine Mal im Sinne eines materialen oder objectiven Zweckes (finis qui seu f. cuius) und das andere Mal im Sinne eines formalen oder subjektiven Zweckes (finis quo); im ersteren Falle ist unter ihm die Sache, welche begehrt wird, zu verstehen, und im letzteren die Aneigung der Sache, ihr Besitz und der damit verbundene Genuß. [4]) Angesichts dessen erhebt sich nun wie von selbst die Frage, in welchem Sinne es gemeint sei, wenn als

---

[1]) In beatitudine includuntur cognitio veritatis et alia huiusmodi. S. Thomas: De verit. 22. 5 c.

[2]) Sine quibus ultimus finis haberi non potest, sunt esse et vivere et huiusmodi. S. Thomas: S. th. I. II. 10. 2 ad 3.

[3]) Expos. in 1. de interpr. Arist. lect. 14. f.

[4]) Finis dupliciter dicitur, scilicet cuius et quo, id est ipsa res, in qua ratio boni invenitur et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus, quod.... finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus. S. Thomas: S. th. I. II. 1. 8 c.

finis ultimus des Menschen dessen Glückseligkeit hingestellt und alsdann gesagt wird, daß es nach ihr alle Menschen von Natur aus unwiderstehlich hinzieht. Zu ihrer Beantwortung diene Folgendes. Ist von Glückseligkeit des Menschen nach der subjektiven Tendenz dieses Wortes die Rede, so bezeichnet es den Zustand des Menschen, welcher die vollständige Befriedigung all seiner seelischen Bedürfnisse zum Gefolge hat. Appetere beatitudinem, sagt darum der h. Thomas, nihil aliud est, quam appetere, ut voluntas satietur.[1] Es ist Dies die communis ratio beatitudinis, welche bei allen Menschen in ihrem Ringen und Streben nach Glückseligkeit als ein und die nämliche sich geltend macht, obgleich es gewiß nicht zu verkennen ist, im vorliegenden Falle aber auch gar Nichts verschlägt, daß die Güter, wonach die Menschen begehren, an Art und Zahl sich oftmals wenig gleichen und dazu auch noch dies oder jenes bestimmte Gut von verschiedenen Menschen mit verschiedenem Grade der Energie angestrebt wird. In diesem allgemeinen Sinne die Glückseligkeit verstanden, trachten alle Menschen ohne Ausnahme nach ihr mit dem ihnen gemeinsamen Zuge der Naturnothwendigkeit, auch diejenigen, welchen der Begriff und das Wesen ihrer Glückseligkeit nur wie eine dunkle Vorstellung vor Augen schwebt oder in deren Gemüth nur so eine leise Ahnung davon hindurchzieht. Alle Menschen wollen ja glücklich werden und glücklich bleiben, der Zustand vollkommener Glückseligkeit ist für Alle das eine gemeinschaftliche Endziel, worauf sie mit Anspannung ihrer sämmtlichen Kräfte hinsteuern, was sie auch niemals zu umgehen oder vom Schauplatze ihres Wirkens und Schaffens zu verdrängen im Stande sind.

Ganz anders gestaltet sich die Sachlage, wenn wir auf die objektive Bedeutung des Wortes Glückseligkeit und auf das ihr geltende Verlangen der Menschen unser Augenmerk richten. Im objektiven Sinne genommen, wird unter Glückseligkeit des Menschen diejenige Sache verstanden, durch deren Besitz und Genuß bei den Menschen der Zustand vollkommener Ruhe und Befriedigung im gesammten Umkreis ihres Seelenlebens eintritt. Nun streben allerdings die Menschen, wie die Erfahrung bezeugt, sämmtlich nach einem auf dem Gebiete des Realen, des objektiv Gegebenen sich vorfindenden Gegenstande, durch dessen Aneignung und Genuß

[1]) S. th. I. II. 5. 8 c.

sie vollkommen glückselig zu werden hoffen, die Einen bewußt und absichtlich, die Andern mehr unbewußt und instinktiv. Da aber dieser Zielgegenstand ihrem ausspähenden Auge sich nicht sofort und mit unverhüllter Klarheit zeigt, so daß Suchen und Finden desselben das Werk ein und des nämlichen Augenblickes wäre und jeder Einzelne von ihnen gleichsam sagen könnte: Veni, vidi, vici; da zudem die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Gliederung nicht also auf einander hingeordnet sind, daß Diesem oder Jenem ganz allein die Aufgabe und der Beruf von Natur aus zugetheilt wäre, den von Allen begehrten Gegenstand auszukundschaften und aufzuzeigen, und die Uebrigen ihm dann willig und freudig zujauchzen müßten: so begreift sich gar leicht die Thatsache, daß sozusagen von der Wiege unseres Geschlechtes bis herab zu der heutigen Generation die Einzelnen jedes Mal von Neuem viele Zeit und Mühe darauf verwandten, ihr Glück zu finden, wie man zu sagen pflegt, d. h. diejenige Sache zu ermitteln, deren Besitz und Genuß ihnen eine vollkommene Glückseligkeit hienieden zu bereiten geeignet wäre. Und da läßt sich denn unter Berücksichtigung der Schwäche der menschlichen Vernunft, welche überhaupt schon so leicht im Unsichern umhertappt, sobald sie sich auf das Gebiet der Spekulation d. i. des Uebersinnlichen hinausbegiebt, und insbesondere dann den festen Schritt verliert, wenn sie sich an die Lösung der höchsten und schwierigsten Probleme hinanwagt, schon von vornherein erwarten, daß die in ihren Anlagen und Bedürfnissen so verschieden gearteten Menschen beim Aufsuchen ihres Glückes Wege einschlugen, welche oftmals sich kreuzten oder doch wenigstens weit auseinander führten. Wirklich kam es so; der Eine glaubte und hoffte, durch Reichthum, ein Zweiter durch die Macht über seines Gleichen, ein Dritter durch Ehre und Würde, ein Vierter durch Kunst oder Wissenschaft, ein Fünfter durch Erkenntniß und Liebe Gottes, noch Andere durch Dieses oder Jenes ihre Glückseligkeit zu erreichen, Jeder aber lebte in der Ueberzeugung, daß er allein das wahre Glück suche. Diese Thatsache lehrt ganz unzweideutig, daß es unter allem Erkennbaren Nichts giebt, wonach die Menschen als nach ihrer Glückseligkeit in objektiver Bedeutung dieses Wortes mit der von Natur aus ihnen innewohnenden Nothwendigkeit verlangen und streben, sonst müßten ja alle Menschen ausnahmslos nach jenem Einen Objekte begehren.

15. Wie sehr es übrigens wahr ist, daß die einzelnen Menschen faktisch ihre Glückseligkeit in den Besitz und Genuß bald dieser bald jener Sache verlegen, so leuchtet es dennoch ein, daß es für sie alle insgesammt der Zahl und dem Individuum nach nur eine einzige Sache sein kann, welche den Zustand einer vollkommenen Glückseligkeit begründet. So fordert es der Begriff und das Wesen des finis ultimus des Menschen, womit ja dessen Glückseligkeit sachlich identisch ist; denn der letzte Zweck, mag er nun als finis qui oder als finis quo aufgefaßt werden, kann als letzter nur ein einziger sein. Diese eine Sache muß ferner gedacht werden als eine res undequaque bona, als ein bonum perfectum, consummatum sive universale, um in den Ausdrücken der Schule zu reden; denn nur eine solche birgt die Kraftfülle in sich, alle Bedürfnisse des menschlichen Herzens in ihrer ganzen Tragweite zu stillen und zu befriedigen. Niemand wird nun behaupten wollen, daß dieselbe im Ablaufe der Jahrtausende bis auf den heutigen Tag gänzlich unbekannt geblieben sei, Viele werden sie geahnt, bevorzugte Geister aber werden sie mit dem scharfen Auge ihres Verstandes deutlich genug erkannt haben.[1]) Welche mag es wohl sein? Nichts Anders als Gott, der Schöpfer des Universums; denn er allein ist das bonum universale, das summum bonum, wie die Metaphysik in Harmonie mit der positiven Offenbarung beweist. Darum wird der Mensch nur dann den Zustand einer vollendeten natürlichen Glückseligkeit erreichen, wenn er in den Besitz und Genuß Gottes eingetreten ist, und Dies geschieht dadurch, daß er mittels der Erkenntniß Gott mit sich und mittels der Liebe sich mit Gott vereinigt. Hieraus wird es auch begreiflich, weßhalb Aristoteles, nachdem er für sich den zweifachen Einigungsprozeß vollzogen hatte, im Hinblicke auf die natürliche Gotteserkenntniß, welche die Metaphysik gewährt, sagen konnte: „Mit vollem Rechte sollte man den Besitz derselben nicht für menschlich halten, weil die Natur des

---

[1]) Omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis aut alicuius talium; illud tamen dulce oportet simpliciter esse mellius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tamquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum S. Thomas: S. th. I. II. 1. 7 c.

Menschen nach so mancher Beziehung hin abhängig und armselig ist; und wenn Simonides die Wahrheit gesagt hat, so käme dieser ehrenvolle Besitz auch wirlich nur Gott allein zu, der Mensch aber wäre nicht einmal würdig, nach der ihm zugetheilten Wissenschaft auch nur zu verlangen. In der That, falls ein Fünkchen von Wahrheit in den Aussprüchen der Dichter gelegen wäre und sonach die Gottheit Neid hegen könnte, müßte es ganz besonders hiebei zutreffen und müßten Diejenigen unglücklich sein, welche in Ungebühr danach verlangen. Aber daß die Gottheit neidisch sei, geht nicht an; hier gilt, was schon das Sprüchwort sagt: Die Dichter lügen viel. Man darf demgemäß keine andere Wissenschaft höher schätzen, als diese; sie ist die göttlichste und ehrenwertheste von allen." [1]) So wenden sich also die Menschen, indem sie den Zustand vollendeter Glückseligkeit und ebendeßwegen auch dasjenige Gut, welches durch seinen Besitz und Genuß diesen Zustand gleichsam hervorzaubert, mit der unaufhaltsamen Triebkraft einer Naturnothwendigkeit begehren, in letzter und höchster Instanz zu Gott, ihrem Schöpfer und Herrn, zurück und bestätigen dadurch den alten Satz der Erfahrung, daß jede Wirkung nach der Ursache, welcher sie ihr Dasein schuldet, zufolge der Aehnlichkeit mit ihr dankbar zurückschaut und behufs ihrer Fortexistenz ohne Aufhören zu derselben hinneigt, ähnlich den Strömen und Bächen, welche zum Meere hineilen, von dem sie ausgegangen waren. Allerdings, da wir hienieden nur räthselhaft und wie durch einen Spiegel Gott erkennen, nämlich aus den Kreaturen, welche der h. Augustinus in sinniger Weise imagines und vestigia Gottes nennt, da wir mit andern Worten nur auf indirektem und reflexem Wege, nämlich mit Hülfe der Analogie, in welche wir die Geschöpfe zu Gott setzen, und mit Hülfe der Negation vieler ihrer Eigenthümlichkeiten, also nur auf eine unvollkommene Art Gottes Wesen uns vorzustellen im Stande sind, so liegt die unselige Möglichkeit vor, daß die Menschen trotz ihres instinktiven und naturnothwendigen Strebens nach dem einen Gute, was ganz allein sie in den Zustand vollendeter Glückseligkeit zu erheben vermag, bald unwissentlich, bald wissentlich und willentlich von Gott ablenken und einem der Geschöpfe sich zuwenden. Sobald aber Jemand mit seinem Eintritt in das Jenseits, Dies lehrt

[1]) Τῶν μετὰ τὰ φυσικά. A. 2. p. 982. b 28—983. a. 5.

die positive Offenbarung, Gott von Angesicht zu Angesicht schaut und ihn erkennt, wie er selbst von ihm erkannt wird, d. h. sobald er zu einer direkten und unmittelbaren Anschauung Gottes gelangt ist, sobald er eine wesenhafte und eigentliche Vorstellung von ihm gewonnen hat, knickt jene Möglichkeit sofort auf immerdar in sich zusammen; dann inclinirt er für alle ewige Zeiten mit der Nothwendigkeit, welche als Mitgift der Natur in ihn hineingelegt worden, nach Gott als nach seinem höchsten Gute hin und findet in der durch Erkenntniß und Liebe mit ihm vollzogenen Einigung endlich seine vollkommene Glückseligkeit.

II. Freiheit des Willens.

1. Die Thatsache, daß die Menschen alle nach dem nur in allgemeiner Vorstellung erfaßten Guten (bonum in communi), nach einer bloß in allgemeinen Umrissen erkannten vollkommenen Glückseligkeit von Natur aus mit unaufhaltsamem Laufe fortgedrängt werden, in concreto aber keinen einzigen Gegenstand zu entdecken im Stande sind, worin sie den Begriff des höchsten Gutes und der vollkommenen Glückseligkeit allseitig verwirklicht sähen, so daß sie es dann auch nach diesem Gegenstande mit dem unwiderstehlichen Zuge der in ihnen ruhenden Naturnothwendigkeit hintriebe, rückt unwillkürlich die Vermuthung nahe, daß die Willensthätigkeit des Menschen am Ende doch nicht ganz und gar, nicht nach allen Beziehungen hin von einer Naturnothwendigkeit beherrscht werde, daß sie sich vielmehr in dieser und jener Hinsicht mit Freiheit bewege. Diese Vermuthung wird durch die nachfolgende Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens vollauf bestätigt und zur Gewißheit erhoben. Indem wir zu der Untersuchung übergehen, sind wir selbstverständlich der Frage enthoben, ob der Mensch mit seinem Willen einer Nothwendigkeit der Furcht und des Zwanges sowie der Botmäßigkeit einer necessitas finis gänzlich ferne gerückt sei, weil wir ja im Vorausgegangenen ausführlich dargethan haben, daß keine der genannten Nothwendigkeiten im eigentlichsten Sinne des Wortes seinen Willen tyrannisire oder auch nur dominire, daß er sich vielmehr ihnen gegenüber das volle dominium über seine Akte bewahrt.[1]) Es

[1]) Vgl. S. Thomas: In 2. sent. dist. 25. qu. 1. a. 1 c.

kann sich also nur mehr um die Frage handeln, ob der menschliche Wille nach irgend welcher Seite hin von dem ihn sonst wohl beherrschenden Drange der Naturnothwendigkeit frei und unabhängig sei, ob ihm auch eine libertas sive immunitas a necessitate naturali in seiner Bethätigung zukomme. Wir lassen darum fortan in der Bezeichnung der menschlichen Willensfreiheit das spezifische Merkmal wegfallen, wodurch die einzig mit ihr korrespondirende Nothwendigkeit von andern Arten der Nothwendigkeit sich unterscheidet; mit ihm zugleich entfernen wir aus ihrer Bezeichnung auch Dasjenige, was der Willensfreiheit gegenüber steht, weil es der jedesmalige Sinn und Zusammenhang rein überflüssig macht. Wir sprechen also von jetzt ab nur mehr kurzweg von Freiheit des Willens. Auf welche Dinge und Objekte sich die Willensfreiheit des Menschen allenfalls erstrecken könne, ist aus den früheren Erörterungen unschwer zu errathen. Jedenfalls rechnet zu ihnen der finis ultimus des Menschen nicht, und ebenso wenig diejenigen Mittel, welche um seinetwillen absolut unentbehrlich sind; denn darauf steuert der Mensch mit Naturnothwendigkeit hin. Nur solche Mittel könnten es also sein, welche zu dem Endzwecke alles menschlichen Strebens mehr oder minder in entfernter Beziehung stehen, mit andern Worten die partikulären oder Einzelgüter, um welche sich die Willensakte bewegen. Und thatsächlich sind diese es, wonach der Mensch, wie sich bald herausstellen wird, mit Freiheit seines Willens begehrt. [1]) Hieraus erklärt sich denn auch ein eigenthümlicher Name der Willensfreiheit. Weil nämlich in dem Organismus der am Ziele glücklich anlangenden Willensthätigkeit, welche sich für das scharf zusehende Auge jedes Mal in sechs einzelnen regelmäßig auf einander folgenden Akten (simplex volitio, intentio, consensus, electio, usus activus, fruitio) abwickelt, von den drei nicht auf das Ziel selbst, sondern auf die Mittel zum Ziele hinschauenden Akten (consensus, electio, usus activus) die Wahl oder electio

---

[1]) Particularia bona, in quibus humani actus consistunt, non sunt talia nec sub ea ratione comprehenduntur, ut sine quibus felicitas esse non possit, puta comedere hunc cibum vel illum, aut abstinere ab eo, habent tamen in se, unde moveant appetitum, secundum aliquod bonum consideratum in eis; et ideo voluntas non ex necessitate inducitur ad haec eligenda. S. Thomas: Expos. in 1. de interpr. Arist. lect. 14 f.

die Hauptrolle spielt[1]), so bezeichnet man die Willensfreiheit als eine Wahlfreiheit (libertas electionis) oder Willkür.[2]) Die alte Schule gab ihr außerdem noch den Namen libertas indifferentiae, und zwar in Rücksicht darauf, daß der Wille allen Dingen gegenüber, welche Objekt seiner Wahl werden können, sich indifferent verhält, insofern er nämlich weder zu einem von ihnen mehr als zu einem andern, noch auch zu irgend einem überhaupt von Natur aus eine Determination besitzt. Dabei verstand sie aber das Wort Indifferenz wohlweislich nicht im Sinne einer passiven, sondern in dem einer aktiven Indifferenz, vindizirte also dem menschlichen Willen nicht etwa blos die Fähigkeit zu diesem oder jenem Gegenstande, welcher gerade augenblicklich in das Gesichtsfeld seines Begehrens eintritt, von etwas ihm Fremden bestimmt und determinirt zu werden, wie Dies z. B. bei dem Vermögen des sinnlichen Begehrens der Fall ist, sondern vielmehr den Trieb und die Fähigkeit, zu jedem Objekte seines Strebens aus eigener Machtvollkommenheit sich selbst zu determiniren. In der That muß es also um den Willen und seine Thätigkeit bei stellt sein, wenn er vor allen andern Naturkräften das Privileg der Freiheit genießen soll. Er muß freilich ganz ähnlich wie sie in seinem Begehren bald zu diesem bald zu jenem Objekte hin determinir- und differenzirbar sein, die Determination und Differenzirung kann aber, wenn er faktisch nach einem Objekte begehrt, aus nichts Anderm, als aus ihm selbst, aus seinem Innern hervorgehen, oder es ist mit seiner Freiheit zu Ende.[1])

---

[1]) Proprium liberi arbitrii (d. i. des freien Willens) est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. S. Thomas: S. th. I. 83. 3 c. — Ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. Aristoteles: Ηθικῶν Νικομ. Γ. 3. p. 1111. b. 26 sq.

[2]) Willkür leitet sich ja ab von „Wille" und „küren" = wählen.

[3]) Natura insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium. Natura sensitiva, ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum, sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate psius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad adspectum delectabilis non potest non concupiscere illa, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt,

2. Anknüpfend an die Indifferenz, welche eine berechtigte Eigenthümlichkeit des menschlichen Willens ausmachen soll, kann man sich die Willensfreiheit in dreifach verschiedener Weise vorstellen. So geschah es schon in der alten Schule. Hören wir nur den h. Thomas; er sagt: „Invenitur indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem." [1]) Und indem er sich darüber sofort näher erklärt, unterscheidet er drei Arten der Willensfreiheit; es heißt nämlich bei ihm im Verlaufe derselben Stelle weiter: »Cum voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet, libertas in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle, et quantum ad obiectum, inquantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum." Auf die nämlichen Gründe hin unterscheiden auch wir ganz die nämlichen Arten von Willensfreiheit und nennen sie in der Abfolge der zuletzt vom h. Thomas angeführten Worte nach dem Vorgange der Neueren libertas exercitii s. contradictionis, libertas disparitatis s. specificationis, libertas moralitatis s. contrarietatis. Als erste Art von Willensfreiheit führen wir auf die libertas exercitii seu contradictionis; wir statuiren sie in Rücksicht auf den Akt des Willens selbst (respectu actus), genauer gesprochen in Rücksicht darauf, daß der Mensch zu dem konkreten Willensakte, welchen er augenblicklich vollzieht, von Natur aus keine Determination besitzt, sondern vielmehr im Stande ist, ein Objekt, gleichviel um welches es sich gerade handelt, ebensogut zu wollen, als nicht zu wollen, den Akt des Begehrens nach ihm ebensogut auszuführen (exercere) als zu unterlassen, das exercitium actus also ebenso, wie dessen kontradiktorisches Gegentheil, ganz in seiner Hand hat.

---

sed magis aguntur secundum Damascenum .... Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa incinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. S. Thomas: De verit. 22. 4 c.

[1]) Ebendaselbst 6 c.

Aus dem Gesagten rechtfertigen sich zugleich auch die beiden Namen dieser ersten Art von Willensfreiheit. Zur Annahme der zweiten Art von Willensfreiheit, der libertas disparitatis seu specificationis, gelangen wir respectu obiecti d. i. durch den Hinblick auf die Thatsache, daß der Mensch von verschiedenartigen Einzeldingen der realen Wirklichkeit ganz nach seiner Willkür bald dieses bald jenes zum Objekte eines Willensaktes zu erwählen vermag, zu keiner einzigen Art derselben also von Natur aus determinirt ist. Libertas specificationis nennen wir sie, und dies ist der gewöhnliche Name, weil, wie alle andern Kräfte der Natur, so auch der menschliche Wille in jedem seiner Akte erst durch das augenblicklich gerade angestrebte Objekt spezifizirt wird d. i. eine bestimmte Richtung und einen bestimmten Inhalt, mit anderen Worten eine bestimmte Form und Species gewinnt, welche denselben von seinen übrigen Akten unterscheidet. [1]) Sämmtliche Dinge, wonach der Mensch mit seinem Willen begehrt, mögen sie ihrer Art nach, d. i. durch ihre eigene Natur und Wesenheit, von einander noch so weit abweichen, schließen sich zufolge ihrer gemeinsamen Eigenschaft als Objekte des Willens zu einer einzigen Art zusammen, zu der Art des für uns Guten, ähnlich wie z. B. alle farbigen Gegenstände, obgleich sie unter sich doch sehr verschieden, oft einander entgegengesetzt sind, als etwas Farbiges nur eine einzige Art ausmachen und das Objekt des Gesichtssinnes bilden. Weil nun je zwei Dinge oder Gegenstände welche zu ein und derselben Art gehören und sich doch von einander unterscheiden, im Allgemeinen als disparat verschieden oder als disparat entgegengesetzt gelten, so wird die Willensfreiheit respectu obiecti zuweilen auch libertas disparitatis genannt An dritter Stelle verzeichnen wir die libertas moralitatis seu contrarietatis; sie aufzustellen, veranlaßt uns der respectus ordinis in finem d. i. die Rücksicht auf die Hinordnung der Willensakte zum Endziele der Menschen, die Rücksicht auf die Beziehung und das Verhältniß, worin die Willensakte der Menschen zu dem Erwerb und Besitz ihrer Glückseligkeit stehen. Dabei stoßen wir nämlich auf die Thatsache, daß die Menschen zur Er=

---

[1]) Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur sicut calefactio a calore. S. Thomas: S. th. I. II. 9. 1 c.; vgl. I. 89. 6 c, II. II. 26. 7 c

reichung ihrer Glückseligkeit nicht bloß nach Mitteln greifen, welche sie sicherlich zu diesem Endziel all ihres Strebens hinführen, sondern auch nach solchen, welche sie davon ablenken, manchmal sogar gänzlich davon entfernen, daß die Menschen mit andern Worten, die Dinge der realen Wirklichkeit dies Mal unter dem Gesichtspunkte ihrer sittlichen Qualität (moralitas) betrachtet, ebensowohl nach sittlich guten als nach sittlich schlechten Dingen begehren, daß sie also in ihrem Thun und Lassen gegenüber der sittlichen Ordnung nach keiner Richtung hin eine angeborene Determination besitzen, sich vielmehr auf konträr entgegengesetzte Weise (contrarietas) zu verhalten im Stande sind. Daraus begreifen sich denn auch die eigenthümlichen Namen dieser Willensfreiheit von selbst. Eine weitere Rücksicht, unter welcher sich der actus voluntatis betrachten ließe, ist nicht mehr ausfindig zu machen; darum gibt es ganz gewiß nicht mehr, als die drei genannten und beschriebenen Arten der Willensfreiheit.

3. Ob man nun aber auch nicht weniger als drei Arten von Willensfreiheit aufstellen, ob man mit andern Worten die aufgeführten drei Arten als ebenbürtig und einander koordinirt betrachten dürfe, ob sich weder eine derselben auf eine andere reduziren noch auch sich beide unter eine höhere gemeinsame Art rubriziren lassen, ist freilich eine andere Frage. Es fehlt nicht an Solchen, welche der Ansicht huldigen, daß die libertas specificationis und die libertas contrarietatis als Unterarten einer ihnen gemeinsam übergeordneten Art aufzufassen seien, welche sich darum auch entschlossen haben, nur von zwei obersten Arten der Willensfreiheit zu reden, von der libertas contradictionis und von jener der libertas specificationis und contrarietatis übergeordneten Art, welch' letztere sie ebenfalls libertas specificationis nennen, das Wort specificatio dann natürlich im weitern Sinne verstanden.[1]) Man wird nicht umhin können, dieser Ansicht sofort beizupflichten, wenn man der Sachlage Etwas näher auf den Grund geschaut hat. Wie wir bereits oben hervorgehoben haben, ist es das Objekt des Willens, welches die Spezifikation seiner Akte vollzieht, indem es ihn, der allen ihm möglichen Akten gegenüber im Zustande der Indifferenz sich befindet und sowohl zu diesem als zu jenem determinirt werden kann, faktisch differenzirt

---

[1]) Vgl. z. B. „Der Katholik" Jahrgang 1874, 2. Hälfte, S. 354.

und determinirt, dadurch nämlich, daß es jedem einzelnen seiner Akte eine ganz bestimmte Richtung, einen genau bestimmten Inhalt verleiht, zu den möglichen Akten also in dem nämlichen Verhältnisse steht, wie zur Materie die Form oder Spezies. Darum kann man auch die Freiheit, welche dem Willen in Rücksicht auf sein Objekt zukommt, als eine libertas specificationis bezeichnen. Das Objekt, welches der Wille anstrebt, bietet nun jedes Mal eine doppelte Seite der Auffassung dar: die eine in ordine ontologico seu physico, so daß es nur in seinem physischen Sein ohne alle Rücksichtnahme auf seine Stellung zum Endziel des Menschen in Betracht gezogen wird, mithin also ganz analog, wie auch Etwas für das niedere Begehrungsvermögen oder für das Begehrungsvermögen der Thiere als Objekt figurirt; die andere Seite in ordine teleologico seu morali, so daß es eben nur in seiner Stellung zum Endziel des Menschen, mit andern Worten nur in seinem Verhältniß zur sittlichen Ordnung, unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit in Rechnung kommt. Man hat demnach ein physisches und ein moralisches Objekt des menschlichen Willens zu unterscheiden. Hieraus folgt mit Evidenz, daß die Willensakte des Menschen durch das Objekt auch in zweifacher Weise spezifizirt werden, sowohl in esse physico, als in esse morali, daß es mithin eine doppelte Spezifikation der menschlichen Willensakte giebt.[1]) Theilt sich aber die Spezifikation der Willensakte in zwei Arten, so muß auch die Freiheit, welche dem Willen in Rücksicht auf sein Objekt zukommen soll, in zwei entsprechende Arten gegliedert werden. Es käme nun noch darauf an, den beiden Arten dieser Willensfreiheit besondere Namen beizulegen. Unter Bezugnahme auf das moralische Objekt des Willens, d. i. in Hinsicht auf die moralische oder sittliche Qualität der Sache, nach welcher der Wille begehrt, nennt man die Willensfreiheit des Menschen libertas moralitatis s. contrarietatis; faßt man die Sache aber bloß nach ihrem physischen Sein in's Auge, so also, wie sie in natura rerum auch für andere Vermögen als Objekt gilt, so könnte man ihr auf den oben angegebenen Grund

---

[1]) Was die Spezifikation der Willensakte in ordine morali betrifft, so sagt z. B. der hl. Thomas: „Bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.“ S. th. I. II. 18, 5 c.; vgl. ibid. 1. 3 c, 7. c ad 2, I. 88. 1 ad 2.

hin den Namen libertas disparitatis beilegen, bezeichnet sie aber gewöhnlich wieder als libertas specificationis, wobei man natürlich das Wort specificatio in seiner Bedeutung verengert. Letztere Bezeichnung wählte man wohl deßhalb, weil der Wille die specificatio actus in ordine physico mit allen übrigen Naturkräften gemeinsam hat, während die specificatio actus in ordine morali ihm allein zukommt, der Name libertas specificationis ohne besondern Zusatz darum zunächst immer nur auf die specificatio actus in ordine physico hindeutet. Damit hätten wir denn den Beweis erbracht, daß die libertas specificationis und die libertas contrarietatis in der That unter eine höhere Art zu subsummiren sind und letztere ganz allein der libertas contradictionis als unmittelbar nebengeordnet zur Seite gestellt werden kann, daß man also nur zwei oberste Arten der menschlichen Willensfreiheit unterscheiden darf.[1]) Trotzdem handeln wir im Folgenden der leichteren Uebersicht wegen über die drei gleich Anfangs unterschiedenen Arten so, als ob sie einander nebengeordnet seien.

4. Nachdem wir die einzig möglichen Arten der menschlichen

---

[1]) Uebrigens ist diese Zweitheilung der Willensfreiheit keine Entdeckung der neueren Zeit; schon der hl. Thomas z. B., nach dessen oben zitirten Worten wir eine Dreizahl in der Willensfreiheit angenommen haben, drückt sich an andern Stellen ganz so aus, als wolle er darauf hindeuten, daß es im Grunde darin doch nur eine Zweizahl gebe. So sagt er in seiner Summa theologica: „Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto.“ S. th. I. II. 10. 2 c; vgl. 9. 1 c und de malo 6. 1 c. Und daß er unter dem Objekte die Sache nicht etwa bloß in ihrem physischen Sein gemeint wissen will, sondern auch gemäß der moralischen Qualität, welche ihr auf Grund ihrer Relation zum Endziel des Menschen anhaftet, oder vielmehr hauptsächlich nach ihrer sittlichen Seite hin, geht unläugbar aus folgender Stelle hervor: „In actu voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem, circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actio exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto. Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus.“ S. th. I. II. 18. 6 c.

Willensfreiheit endgültig ermittelt haben, stehen wir nunmehr vor der Aufgabe, zu beweisen, daß der Mensch die eine oder die andere oder gar alle drei Arten von Willensfreiheit als eine Auszeichnung oder wenigstens als eine besondere Ausstattung seiner Natur genieße. Naturwissenschaftliche Beweise haben wir von vornherein versprochen, naturwissenschaftliche Beweise wollen wir auch vorführen, solche nämlich, welche sich, wie die in der Naturwissenschaft üblichen, auf die Erfahrung, auf das Experiment und die Beobachtung, in unserem Falle also auf die Beobachtung der menschlichen Seelenerscheinungen und Seelenthätigkeiten stützen. Wir liefern deren zwei, von welchen der eine jede der drei Arten von Freiheit für sich gesondert und der andere sie alle zugleich und auf ein Mal für den menschlichen Willen als Thatsache erhärtet. Indem wir den ersteren Beweis antreten, stellen wir zunächst die libertas contradictionis, sodann die libertas specificationis und endlich die libertas contrarietatis fest.

5. Zunächst vindiziren wir dem Menschen die libertas contradictionis. Diese eignet ihm dann, wenn er in jedem konkreten Falle zu dem Willensakte, den er augenblicklich vollzieht, von Natur aus nicht determinirt ist, ihn vielmehr auch unterlassen könnte; die Abwesenheit einer solchen Determination bedingt ja nach dem Vorausgegangenen gerade dasjenige Moment des Willens, welches libertas contradictionis genannt wird. Wir haben also das spezifische Merkmal zu erforschen, woraus untrüglich hervorgeht, daß der Mensch in Bezug auf die Vornahme seiner konkreten Willensakte von Natur aus mit keiner ihn nöthigenden Determination behaftet ist. Schauen wir zu dem Ende auf das Walten und Wirken der übrigen Naturkräfte hin. Alle diese Kräfte gehen nach dem einstimmigen Zeugniß der Erfahrung jedes Mal sofort zur Thätigkeit über, wenn etwas zu ihrem Objekte Gehöriges in die Sphäre ihrer Macht hineinragt und auch die sonstigen behufs ihres Wirkens erforderlichen Bedingungen faktisch vorliegen. So tritt z. B. der Gesichtssinn, beim Thiere wie beim Menschen, ohne allen und jeden Verzug in Aktion, um den erleuchteten Gegenstand erkennend zu umfassen, welcher vor dem geöffneten Auge in angemessener, der Sehweite desselben entsprechender Entfernung innerhalb seines Gesichtsfeldes auftaucht, unterstellt natürlich, daß weder das Auge noch sonst ein

Theil des Sehorgans den ihm obliegenden Dienst versagt. Ganz nach gleicher Art regt sich auch bei Mensch und Thier das niedere oder sinnliche Begehrungsvermögen ohne Verweilen im selben Augenblicke, sofort erwacht in ihm der Akt des Wohlgefallens, der Zuneigung und des Verlangens, wenn das mit ihm korrespondirende Erkenntnißvermögen d. i. der Sinn ihm etwas Gutes als Objekt vorhält, gleichviel, ob es ein wirkliches oder nur ein scheinbares Gut ist, ob es in seiner Erreichbarkeit erkannt wird oder nicht; daher denn auch z. B. die höchst merkwürdige Thatsache, daß bei den Thieren innerhalb ihrer Paarungszeit sofort der Trieb zur Begattung sich regt und unwiderstehlich seine Befriedigung sucht, wenn zwei von verschiedenem Geschlechte einander begegnen, während sie sonst in dieser Beziehung ganz gleichgültig mit einander verkehren. Auf dem Gebiete der leblosen Wesen treten uns analoge Thatsachen noch in grelleren Farben und hellerer Anschaulichkeit entgegen. Ein Stein z. B. fällt regelmäßig im nämlichen Momente sofort zur Erde nieder, in welchem das seinen Fall bis dahin aufhaltende Hinderniß weggeräumt wird, und eine Magnetnadel richtet ihr vom Nordpol der Erde abgelenktes Ende regelmäßig ohne Säumen wieder auf den Nordpol hin, wenn die Ursache der Ablenkung beseitigt wird; aber nicht bloß Dies, der Stein und die Magnetnadel verrathen gleichsam durch den Druck auf den sie hemmenden Gegenstand schon zum Voraus, was sie nach dessen Wegräumung sofort und ungesäumt zu thun gedenken. Um alle derartigen Thatsachen genügend zu erklären, muß man bei der Unmöglichkeit jeder andern die Hypothese aufstellen und sie deßhalb auch zugleich für ausgemachte Wahrheit halten, daß sämmtliche Kräfte der Naturwesen, vom Willen des Menschen einstweilen abgesehen, einen unwiderstehlichen Trieb und eine unabänderliche Determination von Natur aus in sich bergen, durch welche ihr gesammtes Wirken und auch alle einzelnen Phasen desselben geleitet werden; nur durch diese Annahme wird es begreiflich, weßhalb die unvernünftigen Wesen, wenn die conditio sine qua non ihres Wirkens eintritt, sogleich und ohne Verzug das Spiel ihrer Kräfte beginnen lassen und dasselbe auch, soweit es an ihnen liegt, zur vollen Entfaltung bringen. Falls nun ebenso der Wille des Menschen mit dem ganzen Kreise seiner Thätigkeiten unter der starren Leitung einer ihm anhaftenden Determination

stünde, müßte bei allen Menschen ohne Ausnahme die Erscheinung zu Tage treten, daß sie jedesmal unverzagt und ungesäumt dazu übergingen, sich den Genuß des Gutes zu bereiten, welches ihnen die Vernunft gerade augenblicklich präsentirt. Eine derartige Erscheinung wird man aber bei den Menschen vergeblich suchen; gerade das Gegentheil verbürgt uns die Erfahrung und Beobachtung. Bevor die Menschen nach einem Gute, was ihnen überhaupt erreichbar zu sein scheint, faktisch mit ihrem Willen begehren, halten sie erst mit sich oder mit Anderen Rath, sie überlegen und zwar darüber, ob das Gut bloß auf einem oder auf mehreren Wegen zu erreichen sei, welcher Weg im letzteren Falle am ehesten und sichersten zu ihm hinführe, ob es sich endlich empfehle, sogleich schon das Werk zu beginnen oder es auf später zu verschieben; und indem sie Berathung und Ueberlegung pflegen, suspendiren sie augenscheinlich auf die Dauer derselben das Anstreben des Gutes, halten ihre Willensthätigkeit also für einstweilen noch zurück. Aehnliches kommt bei keinem andern Wesen der Natur mehr vor, selbst nicht bei dem Thiere, welches von allen Naturwesen dem Menschen doch in die nächste Nähe gerückt ist. Die Materialisten freilich und Alle, welche zu ihrer Fahne schwören, werden aus gewissen Gründen nicht müde, auch dem Thiere die Gabe und Thatsache der Ueberlegung zuzuschreiben, aber mit völliger Verkennung, vielleicht auch mit absichtlicher Mißdeutung seiner Zweckthätigkeiten. Diese sind ihm unbewußt und rein instinktiv, sie gehen nicht im Mindesten aus der Vernunftoperation einer Ueberlegung hervor, sonst wäre einerseits die Thatsache absolut unömglich, daß die Thiere, solange sie in ihren natürlichen Verhältnissen bleiben, jedes Mal ohne das geringste Zaudern auf die zweckmäßigste Weise handeln, und anderseits die Thatsache, daß dieselben unter neuen Verhältnissen, in welche sie durch die Hand des Menschen versetzt werden, ganz

[1]) Grave semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibet; quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri. S. Thomas: De verit. 22. 6 c. — In potentiis irrationabilibus, quando passivum appropinquat activo in illa dispositione, qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est, quod unum patiatur et alterum agat, ut patet, quando combustibile applicatur igni. Expos. in 9. metaph. Arist. lect. 4 c.

die nämlichen Verrichtungen bekunden, wie vorher, und eben dadurch sehr oft zwecklos, manchmal sogar zweckwidrig thätig sind. Der Mensch allein genießt das Privilegium der Ueberlegung, weil er durch seine Vernunft auch allein dazu befähigt ist. Hierauf wollte der Dichter hindeuten, als er die Worte niederschrieb: „Das ist's ja, was den Menschen zieret, Und dazu ward ihm der Verstand, Daß er im innern Herzen spüret, Was er erschafft mit seiner Hand.“ Haben wir nun aber aus dem Umstande, daß die neben und außer dem menschlichen Willen existirenden Naturkräfte in allen einzelnen Fällen, in welchen die zu ihrem Wirken erforderlichen Bedingungen vorhanden sind, ungesäumt und ohne Verzug sich bethätigen, schließen müssen, daß sie zu ihren Akten von Innen heraus durch eine ihnen angeborene Nothwendigkeit determinirt werden, so können wir nicht mehr umhin, aus der umgekehrten Thatsache auch das Umgekehrte zu folgern. Wir müssen also aus der Thatsache, daß der Mensch nicht schon sofort und unverweilt mit seinem Willen das erreichbare Gute anstrebt, dessen er mittels seiner Vernunft ansichtig wird, sondern erst noch überlegt und damit zugleich die Vornahme des Willensaktes suspendirt, den Schluß ziehen, daß der menschliche Wille zur Vornahme und Ausübung seiner einzelnen Akte von Natur aus nicht determinirt ist, vielmehr es ganz in seiner Hand hat, bei jedem konkreten Falle den entsprechenden Willensakt vorzunehmen oder zu unterlassen, sich für das exercitium actus ebensowohl als auch für dessen kontradiktorisches Gegentheil aus sich heraus zu entscheiden. [1]) Und damit ist denn für den Menschen die libertas exercitii seu contradictionis bewiesen. Eine zweifellose Bestätigung dieses Resultates möge man in dem Umstande finden, daß es ganz in der Gewalt des Menschen liegt, einen bereits in Scene gesetzten Willensakt je nach seinem Belieben sofort und direkt zu sistiren, was ihm bei den Akten seiner übrigen Kräfte in gleicher Weise nicht gelingt, was zudem jedem andern Naturwesen bei keinem seiner Thätigkeiten verstattet ist. [2])

---

[1]) Consilium non est de his, quae sunt ex necessitate, sed solum de contingentibus, quae possunt esse et non esse. S. Thomas: Expos. in 1. de interpr. Arist. lect. 14 a.

[2]) Diese erste Art von Freiheit eignet dem menschlichen Willen sogar dem finis ultimus gegenüber. Darum sagt der hl. Thomas: „Voluntas a nullo

6. An zweiter Stelle handelt es sich um die **libertas specificationis**; auch sie bildet eine Auszeichnung des menschlichen Willens. Wir dürfen dieselbe ihm dann zuschreiben, wenn wir den Nachweis geführt haben, daß er von Natur aus zu keiner bestimmten Art von Dingen der realen Wirklichkeit ausschließlich hingeordnet und determinirt ist, daß er also keineswegs immer nur nach Dingen einer einzigen Art strebt und allen Dingen der übrigen Arten gegenüber sich indifferent hält; denn in dieser indeterminatio respectu obiecti besteht eben die libertas specificationis. Um nun zu ermitteln, ob eine solche indeterminatio respectu obiecti dem Willen des Menschen eigne, richten wir vorab auf das weite und ausgedehnte Gebiet der vernunftlosen Naturwesen unsere Blicke hin. Dort gewahren wir mitten in dem bunten Gewühle der Operationen und Funktionen, wie sie bei den vielen und verschiedenen Wesen vorkommen, die konstante Thatsache, daß sämmtliche Individuen derselben Art, seien sie beseelt und lebendig, seien sie unbeseelt und leblos, nur nach gleichartigen Dingen begehren, an ihnen auch ganz die nämlichen Thätigkeiten vollziehen, daß sie mit andern Worten auf gleichen Wegen zu ihren Zielen daherschreiten, und zwar mit einer solch' beharrlichen und starren Regelmäßigkeit, daß man nur einige wenige Exemplare zu kennen braucht, um aus ihren Verrichtungen die aller übrigen, welche zur selben Art gehören, mit vollkommener Sicherheit erschließen zu können. Aus dem Lebenslaufe einiger Rebhühner z. B. bestimmt darum die Wissenschaft für die ganze Art derselben den gewöhnlichen Aufenthaltsort, den Bau der Wohnung, die Nahrung, die Art der Fortpflanzung, die Aufziehung der Jungen, die Geschicklichkeit, diese wie auch sich selbst gegen Feinde zu schützen. Ganz analog ist es auf jedem Gebiete der Naturwissenschaft. Ohne jemals ein Dementi fürchten zu müssen, bestimmt der Astronom zum Voraus nach seinen Tabellen z. B. den Lauf und die Stellung der Gestirne, der Chemiker z. B. die Verbindungen zweier Substanzen nach dem Gesetze der multiplen Proportion, der Botaniker z. B. die sonderbaren Funktionen der Sarracenia-Arten, der Zoologe

---

obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. S. th. I. II. 10 2 c; vgl. de malo 6. 1 c.

z. B. die sogenannte Kunstthätigkeit der Thiere. Und auch nach rückwärts gilt ihre Rechnung; darum passen z. B. die Schilderungen, welche Plinius der Aeltere vor beiläufig 1800 Jahren in seiner Naturgeschichte von der Kunst der Thiere entwarf, heutzutage noch ganz genau, und sind die viele Tausende von Jahren alten Spinngewebe in den ägyptischen Pyramiden von den Netzen der jetzigen Spinnen durchaus nicht verschieden. Bei den vernunftlosen Naturwesen ist also Alles stabil und stereotyp, nicht bloß ihr Wesen, auch ihr Wirken. Jedes von ihnen entfaltet zwar einen mehr oder minder großen Kreis von Thätigkeiten, aber immer nur den seiner Art, darinnen ist es wie durch einen Zauber festgebannt. Weder der natürliche Wechsel seiner Umgebung, noch die Länge der Zeit, noch die Kunst und Gewalt der Menschen vermag ihm einen andern Kreis zu erschließen; eher verkümmert es und geht zu Grunde, als daß es sich die ihm angeborenen Funktionen seiner Art auch nur in Etwas umstempeln ließe. Diese tausend- und tausendfach bezeugte Thatsache zwingt uns den Schluß auf, daß die vernunftlosen Wesen, wie auf ihr oberstes Ziel, so auch, jedes nach seiner Art, auf gewisse Mittel zu diesem Ziele von Natur aus hingeordnet sind, daß jeder einzelnen ihrer Kräfte von Natur aus eine Determination aufgeprägt ist, zufolge deren sie sich an Dingen von ganz bestimmter Art auf die nämliche Weise bethätigen muß. Läge nun auch in dem Willen des Menschen eine determinatio respectu obiecti verborgen, so müßte sie sich bei ihm selbstredend auf ganz gleiche Weise wie bei den übrigen Naturwesen offenbaren, es müßte mit andern Worten die Thatsache sich konstatiren lassen, daß alle Menschen aller Zeiten und aller Orte ohne Ausnahme nur nach Dingen von einer einzigen Art begehrten und an denselben die nämlichen Operationen vollzögen, weil alle zusammen trotz ihrer verschiedenen Rassen anerkanntermaßen ja auch nur eine einzige Art, nur eine Spezies ausmachen.[1]) Weit entfernt aber, auch nur in leiser Andeutung die bezeichnete Thatsache im Reiche der Erfahrung vorzufinden, entdecken wir dort in den ausgeprägtesten Zügen ihr kontradiktorisches Gegentheil. Alle Menschen neigen und

---

[1]) Man spricht zwar auch von genus humanum, aber nur im uneigentlichen Sinne, indem man das Wort genus als gleichbedeutend mit dem Worte species gebraucht. Vgl. S. Thomas: S. th. I. II. 18. 2 c.

streben freilich, bewußt oder unbewußt, Dies haben wir im Vorausgegangenen festgestellt, immerdar nach ein und demselben Ziele, nach ihrem Endziele, und zwar mit Nothwendigkeit, zu ihm sind sie von Natur aus determinirt und hingeordnet. Aber das Ziel des Menschen kommt in jetziger Untersuchung, wie wir schon gleich zu Anfang derselben ausdrücklich bemerkt haben, nicht in Betracht, ebenso wenig die Mittel, welche um seinetwillen schlechterdings unentbehrlich sind; es handelt sich jetzt nur um die mehr oder minder entfernten Mittel zur Erreichung des menschlichen Endzieles, auch nähere Ziele genannt, es handelt sich um die partikulären Dinge der realen Wirklichkeit, welche die Angel- und Knotenpunkte für die konkreten Willensakte der Menschen bilden. Was nun diese partikulären Dinge der realen Wirklichkeit betrifft, so sind dieselben sehr oft nicht bloß ihrer Art, sondern auch ihrer Gattung nach, oftmals auch toto coelo von einander verschieden, manchmal sogar schnurstracks einander entgegengesetzt. Man denke nur daran, daß die Menschen nach Geld wie nach Ehre, nach Einfluß wie nach Kenntnissen, nach Genuß wie nach Tugend die Begierde ihres Willens hindirigiren.[1]) Dabei ist sodann der Umstand wohl zu beachten, daß nicht etwa ganze Klassen von Menschen dieser oder jener Art von Dingen die Neigung und Liebe ihres Herzens widmen; wie sonstwo, so gelangt auch hier das Wort Cicero's zur Geltung: Quot homines, tot sententiae. Jeder einzelne Mensch jagt demjenigen Objekte und Ziele nach, welches gerade ihm speziell für seine Person von allen Dingen der verschiedensten Arten am meisten konvenirt, so daß schon Aristoteles sich zu dem Ausspruch veranlaßt fand:[2]) „Wie jeder Einzelne für sich beschaffen ist, also erscheint ihm auch das Ziel." Und sollten auch einmal, was ja der Fall sein kann, Mehrere zugleich diesen oder jenen Gegenstand als Zielscheibe ihres Strebens aufpflanzen, so wird man immer die Beobachtung machen können, daß dann Jeder von ihnen in seiner Weise visirt und abschießt, daß mit andern Worten dann auch nicht Zwei nach denselben Hülfsmitteln greifen, zu den

---

[1]) Vgl. S. Thomas: S. c. g. III. 27–32.

[2]) Aristoteles: Ἠθικῶν Νικομ. Γ. 7. p. 1114. a. 32; vgl. S. Thomas: S. th. I. 83. 1 ad 5; de malo 6. 1 c.

nämlichen Vorkehrungen und Thätigkeiten sich anschicken. Es harmonirt also ganz genau mit dem Zeugniß Erfahrung, wenn man mit dem h. Thomas sagt: „Diversa animalia habent diversos actus et operationes, quamvis omnia animalia unius speciei habent similes motus et operationes; in specie autem humana inveniuntur diversi habentes diversos motus et operationes.“ [1]) Steht aber der menschliche Wille mit seiner Thätigkeit in direktem Gegensatze zu den Funktionen und Operationen der vernunftlosen Wesen, ist der Spielraum seines Wirkens durch diese oder jene Art von Dingen nicht umfriedigt, dehnt sich derselbe vielmehr über alle möglichen Arten aus, so zwar, daß dabei auch noch jeder einzelne Mensch den Einfällen und Launen seiner Willkür, seinen besondern Liebhabereien Rechnung zu tragen im Stande ist, dann kann der Schluß von Niemanden mehr beanstandet werden, daß der Wille des Menschen zum Unterschiede von allen Kräften der unvernünftigen Wesen mit keiner determinatio respectu obiecti umkleidet ist. Demgemäß wäre denn die zweite Art von Willensfreiheit, die libertas specificationis seu disparationis, dem Menschen ebenfalls als ein Privileg seiner Natur zuzuerkennen.

7. Endlich wollen wir nachweisen, daß nicht minder die dritte Art der Willensfreiheit, die libertas contrarietatis dem Menschen als eine besondere Eigenthümlichkeit zukomme. Nach früheren Ausführungen werden wir ihm dieselbe unzweifelhaft dann zuschreiben dürfen, wenn es sich zeigt, daß er aus sich heraus im Stande ist, ebensowohl nach solchen Dingen zu verlangen, welche in der Richtung zu seinem Endziele hin, als auch nach solchen, welche in der entgegengesetzten Richtung liegen, wenn es mit andern Worten in seiner Macht steht, sein Thun und Lassen mit der sittlichen, von Gott gewollten Ordnung bald in Harmonie bald in Disharmonie zu bringen; denn nur dann existirt für den menschlichen Willen eine indeterminatio respectu ordinis in finem. Was lehrt uns nun hierüber die Erfahrung? Solange die Pflanzen und Thiere sich innerhalb der Lebenssphäre bewegen, worauf ihre eigene Natur sie angewiesen hat, wird es niemals vorkommen, daß sie zwecklos oder gar noch zweckwidrig

---

[1]) Expos. in 3. ethic. Arist. lect. 13 a.

thätig sind; sie streben und greifen immer nach solchen Mitteln, welche sie ihrem Zwecke auf Erden entgegenführen; Analoges läßt sich auch im Wirken und Walten der leblosen Naturwesen beobachten. Von vornherein müßte man also erwarten, daß die sorgsame Beobachtung aus dem Thätigkeitskreise der Menschen das nämliche Resultat zu Tage förderte, trotz der verschiedenen Verhältnisse, in welchen sie leben, weil ja die Menschen zufolge ihrer kosmopolitischen Natur in allen Verhältnissen des Lebens sich heimisch zu fühlen, allerwärts sich wohnlich niederzulassen und häuslich einzurichten vermögen; man sollte in der That mit Bestimmtheit erwarten, daß sich auch ihre Willensakte immerdar nur auf solchen Bahnen bewegten, welche zu ihrem Endziele hinanführen, daß sie mit der Neigung und dem Verlangen ihres Willens stets nur solche Dinge umkreisten, welche ihre Glückseligkeit wahrhaft begründen und gedeihlich fördern. Thatsächlich ist Dies aber durchaus nicht der Fall, wie schon der Umstand zur Genüge beweist, daß oftmals der Besitz eines Gegenstandes, wonach ein Mensch mit dem Aufgebote all' seiner Kräfte gerungen, statt ihm die erhoffte Befriedigung zu gewähren, ihn unzufrieden und unglücklich macht, und umgekehrt das Eintreffen eines vermeintlichen Uebels, welches er mit aller Kraftanstrengung zu vermeiden gesucht, gegen alles Erwarten ihm Wonne und Seligkeit bereitet. Der Erfolg sagt ihm dann also mit deutlich zu vernehmender Stimme, daß sein Ringen und Jagen nicht etwa ein zweckloses, sondern geradezu ein zweckwidriges war. Es fragt sich nun, worin die Thatsache, daß sich das Streben und Wirken der Menschen von dem der übrigen Naturwesen in solch' scharfen Linien abhebt, ihren tieferen und eigentlichen Grund habe. Für manche Fälle finden wir den Erklärungsgrund in dem Umstande, daß die menschliche Vernunft dem Irrthume zugänglich ist. Nur wenige Dinge giebt es nämlich, mit Bezug auf deren Erkenntniß die menschliche Vernunft die Gabe der Unverirrlichkeit und Unfehlbarkeit besitzt, es sind die sogenannten Erkenntnißprinzipien sowie diejenigen Wahrheiten, welche gleich ihnen per se und unmittelbar evident sind; bei allen übrigen Dingen ist es möglich und, wie tagtägliche Beispiele unzweideutig mahnen, auch wirklich, daß ihr in der Erkenntniß und Beurtheilung derselben ein Irrthum unterläuft. Zu den Dingen letzterer Art gehören diejenigen,

welche von den Menschen als Mittel zur Erreichung ihrer Glückseligkeit erwählt und gebraucht werden; denn keines von ihnen präsentirt sich dem Menschen sofort auf den ersten Blick und mit unmittelbarer Evidenz als etwas Zweckdienliches und für ihn Begehrenswerthes, weßhalb auch die einzelnen Menschen in der Ab- und Werthschätzung derselben oftmals weit auseinandergehen. Da nun die Vernunft zufolge ihrer Irrthumsfähigkeit bald ein bonum verum, bald ein bonum apparens dem Willen, dieser potentia caeca, als Objekt des Begehrens und Verlangens vorhält, so sieht man leicht ein, wie es gar nicht ausbleiben kann, daß der Mensch mit den Objekten seines Willens bald in der Richtung zu seinem Endziele hin und bald in entgegengesetzter Richtung sich bewegt, daß er bald zweckmäßig und bald zweckwidrig und dabei doch jedes Mal vernunftgemäß handelt. Allein damit haben wir den Grund und die Ursache für die übrigen Fälle der Zweckwidrigkeit im menschlichen Handeln noch nicht erhoben; es sind Dies diejenigen, in welchen der Wille des Menschen zu seiner Vernunft, gleichviel ob sie in einem Irrthum befangen ist oder nicht, in Gegensatz tritt, in welchen also der Wille, statt dem Wink und Fingerzeig der Vernunft zu folgen, nach Dingen gelüstet, vor welchen sie ernstlich warnt, oder vor Dingen zurückscheut, welche sie ihm gerade als ein besonderes Gut des Menschen anpreist. Auch solche Fälle verbürgt uns ja die Erfahrung. Oder ist es nicht Thatsache, daß z. B. Jemand zuweilen gegen besseres Wissen und Gewissen handelt, wie man zu sagen pflegt, ist es nicht durch die Erfahrung ausgemacht, daß oftmals ein Mensch nach einem Dinge seine Hand ausstreckt und es auch wirklich ergreift, wovon er selbst überzeugt ist, daß es ihm großen Verlust und Schaden verursacht, oder von einem Gegenstande sich abwendet und ihm gänzlich zu entgehen sucht, obwohl die Vernunft ihm erklärt, daß derselbe ihm großen Nutzen und Vortheil einbringen könnte? Bei Thatsachen der letzteren Art nennt man die zweckwidrigen Willensakte sittlich bös oder sittlich schlecht, und ihr Gegentheil dann, die zweckgemäßen Willensakte, sittlich gut. Zur Erklärung der sittlich schlechten Handlungen des Menschen hilft es nicht mehr, auf die Schwäche und Irrthumsfähigkeit seiner Vernunft zu rekurriren, weil diese augenscheinlich solche Handlungen nicht verschuldet; dieselben werden nur dann erklärlich, sie sind auch dann nur

möglich, wenn der Wille in sich selbst die Fähigkeit, um nicht zu sagen die Schwäche, besitzt, im konkreten Falle sowohl für das Vernunftgemäße und sittlich Gute, als auch für das Vernunftwidrige und sittlich Böse sich zu entscheiden, wenn er mit andern Worten aus sich heraus im Stande ist, jedes Mal zwischen den beiden einander konträr gegenüberstehenden Sittlichkeiten zu wählen. Ist aber Dies der Fall, so ergiebt sich mit logischer Konsequenz der Schluß, daß der Wille des Menschen in Wahrheit und Wirklichkeit auch mit der libertas moralitatis seu contrarietatis behaftet ist.[1])

8. Den Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens, welcher jede ihrer drei Arten für sich gesondert zur Anerkennung bringen sollte, haben wir geführt und damit das zu Anfang gegebene Versprechen theilweise schon erfüllt; es erübrigt, daß wir es auch in seinem zweiten Theile einlösen, dadurch nämlich, daß wir die Willensfreiheit des Menschen nach ihrer dreifachen Art uno actu et ictu zugleich erhärten. Unsere Operationsbasis müssen wir selbstverständlich auch dieses Mal der Erfahrung und Beobachtung entlehnen, da wir ja ausschließlich naturwissenschaftliche Beweise in Aussicht gestellt haben. Wir halten uns aber für dieses Mal nicht an der Erfahrung und Beobachtung, wie sie in der Naturwissenschaft, das Wort im engeren Sinne genommen, zur Verwerthung gelangt, also nicht an die rein äußere, an die von den fünf Sinnen getragene Erfahrung, wir lehnen uns vielmehr an diejenige Beobachtung an, vor welcher das Innenleben mit seinen vielfach verzweigten und verschlungenen Erscheinungen als eine weite Ebene sich ausbreitet, an das Bewußtsein. Wir thun es, ohne den Vorwurf fürchten zu müssen, daß wir dadurch den versprochenen zweiten Beweis von vornherein schon seines naturwissenschaftlichen Charakters entkleideten; die ganze Psychologie verdankt ja einen großen, wenn nicht den größten Theil ihres Materials dem Zeugnisse des Bewußtseins und wird dennoch seit den Zeiten des Aristoteles, ihres Begründers, ohne Bedenken in das große Ganze der naturwissenschaftlichen Disziplinen eingegliedert. Freilich umschließt der Kreis des Bewußtseins nicht bloß organische oder körperliche, sondern auch überorganische oder geistige Akte und

---

[1]) Vgl. S. Thomas: De verit. 22. 6 c.

Zustände, unterscheidet sich also von der äußeren Erfahrung, welche nur an körperliche Erscheinungen hinanreicht; aber darum ist und bleibt es seinem Wesen nach immer noch Erfahrung, es ist die innere Erfahrung, wie man es zu nennen pflegt. Welche Kraft das Bewußtsein vermittele und durch welchen Prozeß es zu Stande komme, Das zu untersuchen ist jetzt von keinem Belang; hier wird nur seine faktische Existenz in Betracht gezogen, und daran hat noch Niemand im Ernste gezweifelt.

Durch das Bewußtsein oder die innere Erfahrung wird uns nun die Freiheit des menschlichen Willens auf doppeltem Wege gewährleistet, auf direktem und indirektem. Direkt verbürgt uns das Bewußtsein dieselbe, indem es uns in unzweideutiger, unanfechtbarer Weise belehrt, daß wir eine Handlung, welche wir gerade im Augenblicke verrichten, falls wir nur wollten, ebenso gut auch unterlassen könnten; daß wir ferner das Begehren unseres Willens von dem Gegenstande, welcher eben sein Ziel und Objekt bildet, ganz nach unserem Belieben auch auf einen andern hinzulenken vermöchten; daß es endlich Sache unserer höchst eigenen Willkür ist, nach etwas sittlich Gutem wie nach etwas sittlich Bösem zu verlangen, mit einem Worte, daß wir Herr und Gebieter im Reiche unsers Willens sind. Und Dies findet nicht etwa bloß bei dem Einen oder Andern, auch nicht etwa nur hie und da statt, jeder Mensch kann in sich die nämliche Beobachtung anstellen, und so oft er auf sich reflektirt und sein Bewußtsein befragt, stets wird es ihm die Antwort geben, daß er die Akte des Willens ganz in seiner Hand hat. Der zweite Weg, auf welchem wir unter Anleitung des Bewußtseins Kenntniß und Gewißheit von der Freiheit unseres Willens erlangen, ist der indirekte. Das Bewußtsein referirt nämlich, daß in uns gewisse ethische Begriffe und Gefühle, gleichviel woher sie stammen, existiren und daß diese gewissermaßen die Diamantsteine bilden, in welche das Räderwerk unserer gesammten Willensthätigkeit läuft. Derartige Begriffe und Gefühle sind z. B. die Ideen des sittlich Guten und sittlich Bösen, die Ideen der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, der Begriff von Pflicht und Recht, das Gefühl der Schuld und des Verdienstes, das Gefühl der Reue und der Zufriedenheit mitsammt den Vorsätzen, welche aus ihnen hervorsprossen. Offenbar hätten all' derartige Begriffe gar keinen Sinn und Werth und all' derartige Gefühle

gar keinen Grund und Zweck, wenn der Wille der Wahlfreiheit entbehrte; aus ihnen leuchtet also als gemeinsamer Hintergrund das Bewußtsein um die Freiheit des Willens hervor. Bestätigt wird Dies durch mancherlei Thatsachen aus dem Gebiete des sozialen Lebens, so durch die Thatsache, daß die Menschen Rathschläge geben und annehmen, daß sie Andere ermahnen und sich ermahnen lassen, daß sie gebieten und verbieten wie auch umgekehrt den Geboten und Verboten Anderer sich bereitwillig unterwerfen, daß sie unter den manchfaltigsten Formen mit einander Verträge abschließen und darauf wechselseitige Rechte und Pflichten gründen, daß sie die Handlungen Anderer bald loben, bald tadeln, je nach deren Verhältniß zur Pflicht. All diese und ähnliche Thatsachen, gleichsam die Säulen und Strebepfeiler des sozialen Lebens, beruhen unverkennbarermaßen auf dem Bewußtsein um die Freiheit des Willens; sie wären absolut unerklärlich, sie wären schlechterdings unmöglich, wenn dies Bewußtsein ihnen nicht zur Grundlage diente. Auch in ihnen tritt uns also das Zeugniß des Bewußtseins für die Willensfreiheit des Menschen indirekt entgegen.

9. Wie aber, wenn Jemand gegen unsern Appell an das Bewußtsein Protest einlegen wollte, indem er sagte, daß die Menschen zwar meinten, Freiheit in der Bethätigung ihres Willens zu genießen, dabei aber in einer argen Täuschung befangen wären? In der That ward Solches mehrfach angenommen und behauptet, wie die Geschichte der Philosophie es ausweist. Schon die alte Stoa huldigte dieser Ansicht; vorzugsweise verdient aber der Amsterdamer Philosoph Baruch Spinoza († 1677) an hiesiger Stelle eine Erwähnung. In seiner Ethik wie in seinen Episteln behauptet derselbe ausdrücklich, die Menschen glaubten deßhalb frei zu sein, weil sie sich zwar ihrer Willensentschließungen bewußt wären, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt würden, nicht kännten und darum auch nicht daran dächten; es verhalte sich mit dem Menschen, sagt er in seinen Episteln, ungefähr so, wie mit einem den Berg hinabrollenden Steine, welcher, falls er während des Hinabrollens sich dessen bewußt werden könnte, ganz gewiß annehmen würde, daß das fortgesetzte Rollen nur von seinem eigenen Willen abhängig sei. Wir dürften uns der Mühe entheben, an solch krankhafte Auswüchse der philosophischen Spekulation das Sezir-

messer der Kritik anzusetzen, wenn dieselben mit Demjenigen, an welchem sie sich zuerst gezeigt, auf immer zu Grabe gegangen wären. Dem ist jedoch nicht also; wie es bereits früher der Fall war, so machen sich auch in wieder in unseren Tagen die nämlichen oder wenigstens ganz ähnliche Krankheitssymptome bemerklich und drohen, um sich zu wuchern. Wir müssen daher den vorhin gestellten Einwand des Nähern berücksichtigen und ihm die Spitze abzubrechen suchen. Was für Ursachen, so fragen wir demgemäß, sollten es denn wohl sein, denen die Aufgabe zugetheilt wäre, nöthigend auf den Willen des Menschen einzuwirken und ihn zu seinen Entschließungen zu bewegen, ohne daß sie sich irgend einem Menschen jemals offenbarten? Sind es innere, sind es äußere Ursachen? Vergebens harrt man bei den Anhängern jener sonderbaren Theorie auf eine bestimmte und klare Antwort; sie hüllen sich in geheimnißvolles Schweigen und weisen auf das Unbekannte, auf das Unbewußte im Menschen hin, als ob sie der Vernunft in ihrem Bedürfnisse nach faßbaren Gründen mit derartigem Gaukelspiel ein Genüge geboten hätten. Der jüngst verstorbene Astronom Le Verrier hatte konstatirte Thatsachen vor sich, als er im Jahre 1846 die Existenz des bis dahin noch nicht entdeckten Planeten Neptun postulirte, ja sogar dessen Masse, Umlaufszeit, Standort u. dgl. m. auf das Genaueste bestimmte, noch ehe er mit dem Teleskope seiner ansichtig wurde, und neuerdings erschloß er wiederum auf Grund vorliegender Thatsachen die Existenz eines Planeten zwischen der Sonne und dem Merkur; damals bestanden die Thatsachen in den regelmäßig wiederkehrenden Modifikationen der Uranusbahn, und heute in den außergewöhnlichen Störungen des Planeten Merkur. Aber wo sind denn in unserem Falle die Thatsachen, welche auch nur einen schwachen Anhalt zur Vermuthung unbekannter Ursachen für die Willensthätigkeit der Menschen darböten? Es verräth nicht die leiseste Spur von wissenschaftlichem Sinne, für das Zustandekommen der faktisch vorliegenden Willensakte beim Menschen Ursachen und Motive anzunehmen, deren Existenz sich weder direkt noch indirekt beweisen, ja nicht einmal vermuthen läßt. Freilich, wenn es eine ausgemachte Wahrheit wäre, daß der Wille des Menschen des Freiheitsprivilegiums entbehrte, und es sich nur darum handelte, gewisse Thatsachen und Erscheinungen zu erklären, welche auf

Freiheit des Willens hindeuteten, dann hätte man nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, für einstweilen ins Dunkle hineinzugreifen und auf verborgene Ursachen aufmerksam zu machen, bis deren Entdeckung gelänge. Allein in unserem Falle liegt die Sache ganz anders. Weil man in gewissen Kreisen vor der Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit und den Konsequenzen, welche daraus für das eigene Leben erwachsen, bange zurückscheut, so läugnet man einfach rundweg dieselbe, indem man die offenkundigen Thatsachen der Erfahrung, welche gegen ein solches Verfahren lauten Widerspruch erheben, mit pharisäischem Stolze verachtet oder vor ihnen ähnlich dem Vogel Strauß das Gesicht verbirgt. Um aber dennoch in etwa wenigstens die Fahnenehre der Wissenschaftlichkeit zu retten, stellt man zum Beweise für die Unfreiheit des menschlichen Willens die Hypothese auf, daß derselbe von unbekannten Ursachen beeinflußt und dirigirt werde. Und eine solche wissenschaftliche Ungeheuerlichkeit lassen sich Diejenigen zu Schulden kommen, welche, falls sie selbst vor einer ihnen etwas unbequemen Wahrheit sich beugen sollen, Gründe und Beweise fordern, die sie gleichsam mit ihren Augen sehen und mit ihren Händen greifen können, die gewissermaßen die Feuerprobe ihrer physikalischen oder chemikalischen Experimente zu bestehen geeigenschaftet sind. Wenn sie nun aber für ihre obige Behauptung und Hypothese kein Beweismaterial herbeischaffen, mit welchem Rechte dürfen sie dann die Hoffnung hegen, daß Andere ihnen glauben werden? Quod gratis asseritur, gratis negatur.

10. In neuerer Zeit ist eine Wissenschaft in's Dasein getreten, aus deren Erhebungen und Resultaten vielleicht Jemand den bisher fehlenden Beweis für die soeben verworfene Theorie herzuleiten und damit zugleich ihre gesunkene Fahne wieder aufzurichten versucht sein könnte; es ist die durch Quetelet begründete sog. Moralstatistik. Dieselbe ist in der That schon vielfach dazu verwerthet, eigentlich mißbraucht worden, um den Beweis für die gänzliche Unfreiheit des menschlichen Willens an der Hand vorgeblicher Thatsachen zu erbringen. Aus langjährigen Beobachtungen wollen nämlich die Moralstatistiker das Resultat herausgefunden haben, daß gewisse Handlungen, zumal Verbrechen, zu der Zahl der an diesem oder jenem Orte ansässigen Bewohner in einem Verhältnisse stehen, welches innerhalb

bestimmter Zeitabschnitte konstant wiederkehre. Wie wäre Solches möglich, heißt es dann, wenn des Menschen Wille frei und unabhängig wäre! Wo regelmäßige Wiederkehr derselben Handlungen, da Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, welche ihnen zu Grunde liegen; der menschliche Wille ist also nicht frei. „Die statistischen Tabellen der Morde, Ehebrüche u. s. w. zeigen, daß der Mensch einem allgemeinen Naturgesetze untergeordnet und die Freiheit somit eine Täuschung ist." All Denjenigen, welche diese Schlußfolgerung auf Grund der statistischen Tabellen adoptiren, wollen wir gern einräumen, daß die Menschen bei ihren Willensentschließungen von den Umständen und Verhältnissen, unter denen sie aufgewachsen sind und leben, bis zu einem hohen Grade hinauf abhängig sind, wenngleich auch nicht in der Weise, daß sie von demselben einen Zwang oder eine Nöthigung erleiden.[1]) Klima und Nahrung, Stimmung und Neigung, Sitten und Gebräuche, Lebensanschauung und Lebensrichtung u. s. w. üben ganz gewiß auf den Ausfall der Willensentscheidungen der Menschen einen großen Einfluß aus. Daher wäre es wirklich gar nicht zu verwundern, wenn z. B. gewisse Verbrechen, worauf man bei den statistischen Erhebungen bis jetzt das Hauptaugenmerk gerichtet hält, an diesem oder jenem Orte, welcher all seinen Insassen die nämlichen Verumständungen des Lebens darbietet, innerhalb bestimmter Zeitperioden so ziemlich in gleicher Verhältnißzahl sich wiederholten. Allein die Mittel- und Durchschnittszahl, womit man die Wiederkehr gewisser Handlungen oder Verbrechen innerhalb beliebig angesetzter Zeiträume bezeichnet, ist keineswegs konstant, bleibt nicht im Entferntesten so genau dieselbe, wie etwa die Zahl des Verhältnisses, in welchem ein chemisch einfaches Element mit einem andern sich verbindet; sie ist beständigen Schwankungen unterworfen, so daß der Schluß auf die Existenz eines hier obwaltenden Naturgesetzes, den Manche daraus zu ziehen wagten, völlig unberechtigt erscheint; die Naturgesetze dulden ja keine Ausnahme. „Die seit Quetelet modern

[1]) Jak. Moleschott hüpft freilich mit leichtem Hirn und Sinn über die ihm entgegen tretenden Bedenken und erklärt kategorisch: „Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von der Summe der Einflüsse, die in jedem Augenblicke den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht." Der Kreislauf des Lebens. Mainz 1852. S. 414.

gewordene Bekämpfung der Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung aus Gründen der Moralstatistik, sagt Joh. Huber,[1]) ist neuestens wieder sehr hinfällig geworden, nachdem man sich einer exakteren Methode in den statistischen Erhebungen zu befleißigen angefangen und überhaupt erkannt hat, daß die Summe der bösen Absichten im Innern der Menschen und die der verbrecherischen Willensäußerungen in Handlungen sich nicht decken, weil die objektiven Verhältnisse der Prävention in der Außenwelt einen festen Damm von bestimmter, wenn auch nicht bestimmbarer Größe dem bösen Willen für seine Verwirklichung in Thaten entgegensetzen." Darum ist denn auch der Jubel, mit welchem Quetelet's vermeintliche Entdeckungen von den Läugnern der Willensfreiheit gleich zu Anfang begrüßt und lange danach noch gefeiert wurden, heutzutage bereits merklich herabgestimmt. Indessen einmal angenommen, daß die angeblichen Resultate der Moralstatistik auf objektive Gültigkeit und Wahrheit Anspruch erheben dürften, so legten sie bei der Untersuchung über die Freiheit des menschlichen Willens doch nicht so ohne Weiters schon das entscheidende Gewicht in die Waagschale. Dies ginge nur dann an, wenn gleichfalls statistisch nachgewiesen wäre, daß von diesen und jenen Handlungen, welche innerhalb einer angenommenen Frist für die Gesammtheit der Bewohner eines Ortes als solche festgestellt worden, auf jeden einzelnen Bewohner ein aliquoter Theil fiele, wenn der Eine sie also unter sonst gleichen Umständen nicht öfter verrichtete, als der Andere. Bei Pflanzen und Thieren und mehr noch bei den leblosen Naturwesen trifft das Gesagte zu; die Individuen derselben Arten verrichten diese oder jene Thätigkeit innerhalb gleicher Zeitabschnitte unter den nämlichen Umständen in denselben Verhältniß- und Durchschnittszahlen, so daß also durch einfache Multiplikation derselben mit derjenigen Zahl, welche angiebt, wie viel Individuen einer Art an einem abgegrenzten Bezirke sich vorfinden, zum Voraus schon die Zahl der Handlungen berechnet werden kann, welche der Gesammtheit jener Individuen als solcher zukommen.

Das Gleiche läßt aber nach Lehre der Erfahrung keine Anwendung auf die Menschenwelt zu. Eine kleinere oder größere Gesellschaft von Menschen, welche den nämlichen Bedingungen und

---

[1]) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren. München 1875. S f. 21.

Umständen des Lebens unterworfen sind, mag, als Ganzes genommen, während bestimmter Zeitperioden ungefähr die nämliche Mittel- und Durchschnittszahl in ihren Handlungen immerhin aufzuweisen haben; wenn man daraus aber durch einfache Division mit der Zahl der Mitglieder für jedes einzelne derselben die Zahl bestimmen wollte, welche seinen aliquoten Antheil an jenen Handlungen ausdrückte, so würde man in offenbaren Widerspruch mit der Erfahrung gerathen, die Erfahrung würde die Rechnung als falsch zurückweisen. Darum wäre also selbst in dem Falle, daß die Moralstatistik ihre Resultate zu verbriefen in der Lage wäre, der Schluß, den Manche daraus abzuleiten pflegen, gänzlich unberechtigt. „Die Gleichheit der Mittelzahl bewiese dann nichts Anders, als Dies, daß die Menschen im Gebrauch ihrer Freiheit gleich schwach und unter gleichen Verhältnissen gleich leidenschaftlich sind, eine Wahrheit, die jedem denkenden Manne auch ohne statistische Tabelle klar war. Ob die Handlung frei geschehen oder nicht, Dies ist nicht aus den einzelnen Thaten und nicht aus den Registern der Thaten zu lesen. Wie wenig die Statistik in dieser Frage beweist, geht handgreiflich daraus hervor, daß wir trotz aller Uebereinstimmung der Mittelzahlen beim einzelnen konkreten Fall doch nie mit Bestimmtheit zu sagen vermögen, was ein einzelner Mensch thun wird. Damit ist erklärt, daß die Uebereinstimmung der Mittelzahlen, — wenn sie wirklich so genau wären, wie man sie geltend macht, — ihren Grund nicht in der Natur des Aktes oder des handelnden Wesens, sondern in der durchschnittlich gleichen Schwäche und Trägheit des Menschen hat, wodurch die Natur der Selbstbestimmung nicht von ferne berührt wird."

11. Noch in einer zweiten Weise versucht man die Glaubwürdigkeit des Bewußtseins in seinem Zeugniß für die Willensfreiheit des Menschen zu unterminiren. Man sagt nämlich nach dem Vorgang des großen Leibniz,[1]) der Mensch hänge bei all' seinen Willensentschlüssen ganz und gar von der Erkenntniß seiner Vernunft (intellectus) respective von den Motiven ab, welche ihm dieselbe zum Handeln vorlege und zwar in der Art, daß jedes Mal das stärkere Motiv über seinen Willen die Oberhand gewinne und denselben zu dieser oder jener konkreten Handlung

[1]) Il y a toujours une raison prévalente, qui porte la volonté à son choix. Théodicée. Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme etc. p. 1. n. 45.

determinire. Um einen eigentlichen Beweis hiefür kümmert man sich nicht sonderlich viel. Gleich als ob es in einigen wenigen Worten abgethan sei, begnügt man sich damit, zu erklären, so lehre es die Erfahrung, wenn man den Handlungen des Menschen auf den Grund schaue und sie bis an ihre Wurzelspitze genau betrachte; Das sei freilich, weil von schwieriger und subtiler Natur, nicht Jedermanns Sache, und daher begreife sich denn die Vorspiegelung des Bewußtseins, daß der Wille bei seinen Thätigkeiten Freiheit genieße, ohne in Wirklichkeit mit ihr ausgestattet zu sein. Diese sonderbare Lehre trägt den Namen intellektueller Determinismus. „Nach ihr fände also zwischen dem Willen des Menschen und den Motiven, welche auf ihn einwirken, kein anderes Verhältniß statt, als zwischen irgend welcher physischen Kraft, die wir einem Dinge zuschreiben, und den Bedingungen, woran ihre Aeußerungen geknüpft sind." Der Wille würde nach ihr, gleich der Zunge einer Waage, durch das schwerere Gewicht eines Motives bald nach dieser bald nach jener Seite unaufhaltsam hingezogen und müßte, falls einmal die Motive zu zwei verschiedenen Handlungen sich das Gleichgewicht hielten, ähnlich dem fabelhaften Esel Buridans, rath- und thatlos vor der Entscheidung so lange stehen bleiben, bis ihn ein anderes Motiv erlöste. Der intellektuelle Determinismus ist nicht schwer zu widerlegen. Zu diesem Behufe machen wir zunächst darauf aufmerksam, „daß das Bild nicht paßt, mit dessen Hülfe die mechanische Auffassung in die Bethätigung des Willens eingeführt werden soll. . . . Es lassen sich den Gewichten der Waage die Motive des Willens keineswegs gleich setzen. Denn nur darum überwindet dort das eine das andere und macht die Waagschale sinken, weil es jenes andere völlig in sich einschließt und durch seinen Mehrbetrag überbietet. Wer aber wollte behaupten, daß ein ähnliches Verhältniß auch nur zwischen den Vorstellungen verschiedener sinnlicher Genüsse sich finde, oder aber zwischen diesen und den Beweggründen, welche aus der erwogenen Pflicht stammen? Es treten die Motive nicht wie die an Werth verschiedenen, der Qualität nach aber gleichen Glieder einer aufsteigenden Skala neben einander, sie sind specifisch verschieden. Keines kann das andere darum verdrängen, weil es dieses böte und noch etwas mehr!"[1]) Sodann ist nicht zu über-

[1]) G. v. Hertling: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn. 1875. S. 107.

sehen, daß der intellektuelle Determinismus auf einer irrigen Vorstellung des Einflusses beruht, welcher den Motiven der Vernunft d. i. den von der Vernunft erkannten Gütern gegenüber dem Willen des Menschen zusteht. Er läßt ihn stattfinden nach Weise eines physischen Zwanges, welchen auch Pflanzen und leblose Dinge auf einander ausüben, per modum causae agentis sive efficientis, wie die alte Schule sagen würde, während er sich doch per modum finis vollzieht.[1]) Die Einwirkung der Dinge auf die psychischen Vermögen des Menschen, diese kommen hier ja allein in Betracht, ist nämlich, wie auch auf die des Thieres eine zweifache; davon trifft die eine das Erkenntniß-, die andere das Begehrungsvermögen derselben. Auf die Erkenntnißvermögen wirken die Dinge dadurch ein, daß sie in denselben ihr Bild hineinwerfen, von sich das sogenannte Erkenntnißbild in ihnen abprägen und insofern dieselben nach ihrer Aehnlichkeit umgestalten, sich also ihnen gegenüber gerade so verhalten, wie etwa ein Siegelring gegenüber einem Stücke Wachs, in welches dessen Bild eingedrückt wird, oder das Feuer gegenüber einem Eisenstab, welcher durch dessen Hitze feurig und deßhalb ihm ähnlich gemacht wird. Hierin haben wir vor uns die Einwirkung der Dinge auf psychische Vermögen, welche per modum causae agentis sive efficientis vor sich geht. Ganz anders geartet ist die Einwirkung derselben, welche per modum finis seu causae finalis statt hat und die Begehrungsvermögen der Menschen und Thiere berührt. Um die richtige Vorstellung von ihr zu gewinnen, wollen wir von dem Beispiele eines schwirrenden Pfeiles den Ausgang nehmen. Der Ruhepunkt d. i. das Ziel, welchem er zueilt, war gewiß vom Beginne seines Fluges an für ihn bestimmend und maßgebend, insofern nämlich das Ziel es war, um deßwillen der Pfeil abgeschossen und wonach dessen Flugbahn bestimmt wurde. Trotzdem war es nicht Sache des Zieles, den Pfeil abzuschießen und ihm die Richtung auf's Ziel hin zu verleihen, Dies war vielmehr die alleinige Sache des Schützen, welcher mit seinem Bogen den Pfeil abschnellte; denn ohne ihn hätte der Pfeil auch angesichts des Zieles in seiner anfänglichen Ruhe verharrt. Wie mit dem schwirrenden

---

[1]) Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. S. Thomas: S. c. g. I. 72.

Pfeile, geradeso verhält es sich auch mit den Begehrungsvermögen der Menschen und Thiere, wenn sie in Thätigkeit sind. Die Objekte, worauf sie abzielen, d. i. die erkannten Güter, sollen die Ruhepunkte für dieselben bilden; sie werden in der That ja nur deßhalb erstrebt, um in ihrem Besitze Frieden und Ruhe zu finden. Diese Güter haben nun sicherlich Theil daran, daß die Begehrungsvermögen sich in Bewegung setzen und die nach ihnen hinzielende Richtung einschlagen, sonst wäre das Streben nach ihnen ja unerklärlich und unmöglich, aber die Ursache der Bewegung und deren Richtung bilden sie nicht; nicht durch sie, sondern bloß um ihretwillen kommt das Begehren zu Stande, nicht von ihnen, sondern nur nach ihnen wird dessen Richtung bestimmt. Die eigentliche Ursache des Begehrens, diejenige, welche einzig und allein es in Scene zu setzen vermag und seine Richtung dirigirt, ist in Etwas zu suchen, was von dem Erkenntnißvermögen und seinen Motiven resp. von den erkannten Gütern sachlich verschieden ist, mag nun jene Ursache in einem sogenannten appetitus naturalis d. h. in einem angeborenen Trieb und Drang bestehen, demzufolge das Begehrungsvermögen, wenn das ihm von Natur aus zusagende Objekt auf der Bildfläche seines Wirkens erscheint, gleich der Kraft eines Magnetes sofort und mit Nothwendigkeit zur Thätigkeit übergeht, und Dies ist bei dem sinnlichen Begehrungsvermögen der Menschen und Thiere der Fall, oder mag die Ursache, wie Dies bei dem Willen der Menschen statthat, in dem sogenannten appetitus rationalis d. i. in der natürlichen Anlage und Beschaffenheit des Willens liegen, wonach derselbe nach vorausgehender Ueberlegung und mit Freiheit sein Wirken zur Entfaltung bringt. Ein anderer Sachverhalt, als der soeben geschilderte, ist ganz undenkbar. Zum Beweise dafür berufen wir uns auf frühere Erörterungen. Damals hieß es nämlich, und so stellte es sich auch als thatsächlich wahr heraus, daß kein Akt des Begehrens durch den Einfluß einer coactio oder äußeren Gewalt, gleichviel von welcher Seite sie drohe, zu Stande kommen könne, weil es in sich selbst einen Widerspruch berge, daß überhaupt eine Thätigkeit voluntarium und involuntarium zugleich sei, daß sie mit anderen Worten durch die Gewalt erpreßt werde und gleichzeitig auch in der natürlichen Neigung des in Frage stehenden Vermögens ihren Ursprung habe. Die eigentliche Ursache des Begehrens kann mithin nur in dem dazu gehörigen Begehrungsvermögen gelegen

sein. Hienach beschränkt sich die Thätigkeit des Erkenntnißvermögens gegenüber dem mit ihm korrespondirenden Begehrungsvermögen darauf, dem Letzteren jedes Mal das ihm konvenirende Objekt zu beschaffen, mit anderen Worten dies und jenes Gut zu erfassen und es sodann als Ziel dem Begehrungsvermögen vorzuhalten, ungefähr also das Nämliche zu übernehmen, was der Mensch einem Magnete gegenüber leistet, wenn er Eisenfeilspähne in dessen Nähe legt; auf das Vorhalten des Objectes, auf das Hinstellen des Zieles reduzirt sich der ganze Einfluß der Erkenntniß- auf die Begehrungsvermögen, und Dies will man ausdrücken, wenn man sagt, daß ihr Einwirken auf dieselben per modum finis sich vollziehe.[1]) Hiebei ist freilich der Vorgang noch unerklärt, in welchem ein Begehrungsvermögen auf das ihm vorgehaltene Objekt und Ziel sich hinordnet und vielleicht wird derselbe, wie so manches Andere in der Natur, ein unlösbares Räthsel bleiben, allein das thut dem gefundenen Resultate durchaus keinen Eintrag. Mag es immerhin unerklärlich bleiben, wie ein Begehrungsvermögen in Folge des ihm vorgehaltenen Objektes und Zieles sich selbst zur Thätigkeit aufraffe und nach demselben hinstrebe, für die vorliegende Untersuchung genügt es vollauf, zu wissen, daß ein erkanntes Gut nicht per modum agentis, sondern per modum finis auf das ihm entsprechende Begehrungsvermögen einwirkt. Ist aber Dies der Fall, so darf man die Behauptung, daß des Menschen Wille nicht völlig frei und unabhängig sei, damit nicht mehr stützen, daß man sagt, der Mensch werde bei seinen Willensentschließungen stets von dem stärkeren Motive geleitet; denn selbst angenommen, daß es sich thatsächlich also verhalte, so hätte man die Thatsache nach dem Vorausgegangenen ja nicht aus dem überwiegenden Einflußdes jedesmalig stärkeren Motives der Vernunft, sondern vielmehr aus dem Umstande zu erklären, daß der Wille des Menschen gleich dem Begehrungsvermögen des Thieres zu all seinen Akten von einer ihm anhaftenden Nothwendigkeit getrieben werde. Das Begehrungsvermögen des Thieres leistet in der That jedes Mal dem stärkeren Motiv Heeresfolge, es strebt immer Dasjenige an, das der Sinn ihm als das größere und bessere Gut vorhält, und ebenso ist es um das niedere Begehrungsver-

[1]) Intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei obiectum suum. S. Thomas: S. th. I. II. 9. 1 c.; vgl. S. 69 Anmerkung 1.

mögen des Menschen bestellt, weil Beide unter der tyrannischen Botmäßigkeit einer in ihnen selbst vorhandenen Naturnothwendigkeit funktioniren. Bevor also der Beweis dafür erbracht ist, daß der menschliche Wille der Freiheit gänzlich ermangele, darf Niemand zu der Behauptung sich erdreisten, daß die Vernunft ihn stets durch das stärkere Motiv zur Unterwürfigkeit zwinge. Drittens endlich muß den Anhängern und Vertretern des intellektuellen Determinismus die Thatsache entgegen gehalten werden, daß die Menschen mit ihrem Willen anerkanntermaßen nicht immer dem Druck des stärkeren Motives nachgeben, nicht immer das bessere Gut erwählen, sondern häufig genug mit Wissen und Willen für ein geringeres Gut sich entscheiden, z. B. das Erstgeburtsrecht um ein Linsenmuß verkaufen. Eine solche Entscheidung muß natürlich ihre causa sufficiens haben, sie hat dieselbe aber nicht, wie Leibniz vermeinte, in dem stärkeren Motiv der Vernunft, sondern in der Selbstbestimmungs-Anlage des Willens; in dem Falle gelangt bei dem Willen das Wort Juvenals zur Geltung: Hoc volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas.[1])

12. Bevor wir die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit als eine gegen alle Zweifelsucht gefeite Wahrheit erachten und ausgeben dürfen, ist noch ein Bedenken gegen dieselbe zu lösen, welches bis dahin bei Seite geschoben war. Es lehrt nämlich die Erfahrung, daß oftmals Leidenschaften den Willen ins Schlepptau nehmen und Affekte, wie man sagt, ihn mit sich fortreißen. Daraufhin könnte es fast den Anschein auf sich laden, als ob die Freiheit des Willens bei vielen Menschen zeitweise wenigstens suspendirt würde, als ob sie in deren Thätigkeiten nicht immer zum Durchbruch gelangte. Eine genauere Untersuchung der Sache indessen gießt aufklärendes Licht über das neue Bedenken und läßt seine drückenden Nebel schwinden. Zu dem Ende wollen wir die Leidenschaften und Affekte in ihrem Verhältnisse zur Bethätigung des Willens gesondert von einander die Revue passiren lassen.

Was zunächst die Leidenschaften anlangt, so unterscheidet man dieselben in zwei Arten; eine davon besteht in einem nicht sein sollenden, ungehörigen, unnatürlichen Habitus des niedern oder sinnlichen, die andern in einem solchen Habitus des höhern

---

[1]) Sat. 6. v. 222.

Begehrungsvermögens oder des Willens. Diejenigen Leidenschaften, welche ihren Sitz in dem niedern oder sinnlichen Begehrungsvermögen aufgeschlagen haben, üben nach Ausweis der Psychologie keinen unmittelbaren oder direkten, sondern nur einen mittelbaren und indirekten Einfluß auf den Willen aus, indem sie nämlich auf irgend welchem Wege das Licht der Vernunfterkenntniß umfloren, die da ganz allein ja von Natur aus den Beruf hat, der potentia caeca des Willens das ihr eigenthümliche Objekt vorzuhalten. Da nun, wie in dem eben Vorangegangenen bewiesen worden, nicht einmal die Vernunft mit ihren Motiven den Willen des Menschen aus sich heraus zu dominiren vermag, um wie viel weniger wird eine Leidenschaft des niedern Begehrungsvermögens die Willensfreiheit hie und da zu unterbinden oder zu suspendiren im Stande sein, da sie ja den Willen nur auf Umwegen erreicht! Etwas anders liegt freilich die Sache hinsichtlich jener Leidenschaften, welche an dem Willen ihr Subjekt und ihren Träger haben; ihnen steht eine direkte und unmittelbare Einwirkung auf die Entschließungen des Willens zu, ähnlich der Naturnothwendigkeit, welche in ihm ruht, sie bekunden auch in etwa den Charakter derselben, dann wenigstens, wenn der Mensch ohne alle Bedenkzeit eine Entscheidung treffen muß.[1]) Allein derartige Leidenschaften stellen ebenfalls nicht im Mindesten die Existenz der Willensfreiheit bei solchen Menschen in Frage, bei welchen sie sich eingenistet haben, auch sie lassen dieselbe stets noch zur Geltung kommen. Man erkennt Dies sofort, wenn man die beiden Thatsachen in Erwägung zieht, daß 1. keine derartige Leidenschaft in allen Fällen ohne Ausnahme über den Willen Herr und Meister wird, und daß 2. der Mensch im Stande ist, jedwede derselben, wie üppig und mächtig sie auch emporgeschossen sein mag, vollständig bis auf die Wurzel wieder auszurotten. Beide Thatsachen sind übrigens auch in Bezug auf die Leidenschaften der erstgenannten Art in zahlreichen Beispielen beobachtet worden, bestätigen es mithin in seiner Wahrheit, wenn es vorhin hieß, daß sie die Freiheit des Willens nicht lahm legten oder aufhöben. Hienach kann es keinem Zweifel mehr unterliegen,

---

[1]) Consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere. S. Thomas: De malo. 6. 1 ad 24.

daß den Menschen, welche dieser oder jener Leidenschaft anheimgefallen, für jeden einzelnen Fall des Handelns die angeborene Freiheit des Willens gewahrt bleibt; die Natur kann auf ihre Rechte ja auch nicht Verzicht leisten. Trotzdem muß man leider das Zugeständniß machen, daß Jeder, welcher durch den Nichtgebrauch seines freien Willens in sich die Entstehung und Ausbildung einer Leidenschaft verschuldet hat, gleichsam zur Strafe und Rache dafür Etwas an oder von seiner Willensfreiheit einbüßt, nämlich die Elastizität und Energie in Entfaltung derselben; es ergeht seinem Willen wie einem Magnete, welcher nur selten in die Lage versetzt wird, seine Anziehungskraft zu gebrauchen, und deßhalb darin ermattet. Was zufolge einer Leidenschaft in der Willensbethätigung verloren geht, gleichviel ob es sich schon in Wirklichkeit vorfand oder aber erst in Aussicht stand, nennt man nicht selten ebenfalls Freiheit, und bezeichnet im Anschlusse daran die Menschen, welche dieser oder jener Leidenschaft zur Beute geworden, als Knechte, als Sklaven derselben. Umgekehrt werden dann diejenigen, welche dem Einbrechen jedweder Leidenschaft einen unentwegbaren Damm beharrlich entgegengesetzt haben und demzufolge, wie man sagt, sich selbst zu beherrschen d. i. alle ihre Neigungen und Abneigungen, ihr ganzes Thun und Lassen nach den Vorschriften des Sittengesetzes zu regeln verstehen, die wahrhaft Freien genannt, ihnen vindizirt man die echte d. i. die im Kampfe erprobte und bewährte, die gestählte und verklärte Freiheit. Allein in beiden Fällen meint man wohlgemerkt nicht die Freiheit im Sinne einer Naturanlage des Willens, sondern die Freiheit im Sinne einer sittlichen Vollkommenheit desselben, wie sie durch langhin fortgesetzte Uebung erworben wird, die sogenannte „Freiheit der Kinder Gottes."

Wie der Einfluß der Leidenschaften, so läßt sich auch die Macht der Affekte über den Willen als eine Instanz gegen dessen Freiheit nicht in's Feld führen, obgleich gewiß nicht in Abrede gestellt werden soll, daß viele Handlungen der Menschen gerade einer Einwirkung von Seiten der Affekte das Dasein verdanken. Selbstverständlich werden hier nur solche Affekte gemeint, welche den Willensentschlüssen vorausgehen, nicht diejenigen, welche auf sie folgen und durch sie zu Stande kommen.[1]) Daß

[1]) Passio est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter;

aber die vorausgehenden Affekte trotz ihres Einflusses auf die Handlungen der Menschen deren Willensfreiheit in der That nicht vollständig hemmen, sie zeitweise nicht gänzlich aufheben, wird man sofort mit anschaulicher Klarheit einsehen, wenn man an den Umstand sich erinnert, daß die Affekte nur im sinnlichen Begehrungsvermögen ihre Wurzel treiben und nur aus diesem als aus ihrem nächsten Prinzip hervorsprossen und aufschießen. Es ist freilich wahr, daß die potenzirten Strebungen, die intensiveren Begierden des Willens mit den Affekten d. i. mit den Aufwallungen des niedern Begehrungsvermögens, welche stets von einer körperlichen Erregung begleitet sind, eine große Aehnlichkeit besitzen, und daher kommt es denn auch, daß man auf die gesteigerten Willensakte die Namen der (sinnlichen) Affekte überträgt. Wenn Dies aber geschieht, muß man wohl festhalten, daß zwischen ihnen und den Affekten nur eine Aehnlichkeit und keine Gleichheit des Wesens besteht[1]), daß sie also auch bloß per analogiam den Namen Affekt verdienen. Die eigentlichen Affekte beruhen also auf dem sinnlichen Begehrungsvermögen, an ihm allein haben sie ihr Subjekt und ihren Träger. Wenn wir nun auf diesen Umstand unser Augenmerk richten, so leuchtet es von selbst ein, daß die Affekte ebensowenig, wie die Leidenschaften des sinnlichen Begehrungsvermögens, direkt an die Sphäre der Willensthätigkeit angrenzen, geschweige denn unmittelbar den Willen selbst berühren. Um ihren Einfluß auf ihn zur Geltung zu bringen, bedürfen sie eines Leiters und Vermittlers, und Dies ist die Vernunft, welche, wie schon zuvor bemerkt worden, von allen menschlichen Vermögen ja ganz allein das Vorrecht besitzt, mit dem Willen in direkte Kommunikation zu treten.[2]) Ist es aber schon

---

antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. S. Thomas: S. th. I. II. 77. 6 c.

[1]) Inveniuntur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem eius ad organum corporale, in intellectu autem sunt operationes simplices. S. Thomas: S. c. g. I. 90.

[2]) Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua

der Vernunft verwehrt, in ihren Motiven zum Handeln das Joch einer unbeugsamen Gewalt dem Willen aufzulegen, um wie viel mehr werden dann die Affekte außer Stande sein, ihren mittelbaren Einfluß auf die Willensentschließungen der Menschen nach Art eines Zwanges spielen zu lassen! Das wäre der Beweis a priori, daß die Affekte es nicht vermögen, für die Dauer ihrer Existenz der Freiheit des menschlichen Willens Fesseln anzulegen. Mit ihm steht das Zeugniß der Erfahrung, der Beweis a posteriori, in friedlichstem Einklang. Die Erfahrung verbürgt nämlich die Thatsache, daß es in der Gewalt des Menschen gelegen ist, einen Affekt in sich abzuschwächen, ja selbst zu ertödten, dadurch nämlich, daß er Vernunft und Sinn auf einen ihn mehr fesselnden Gegenstand ablenkt und damit zugleich aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen einen Affekt hervorlockt, welcher den ersteren verdrängt, sowie die zweite Thatsache, daß Jemand die Erreichung des Zieles, welchem er durch einen Affekt entgegen getrieben wird, dadurch vollständig vereiteln kann, daß er dem Vermögen der örtlichen Bewegung Unthätigkeit und Stillstand diktirt.[1]) Folgt also Jemand mit seiner Willensthätigkeit dem Zuge eines Affektes auf den Weg, welchen er sonst um keinen Preis einschlagen würde, so ist der Grund davon einzig dem Umstande beizumessen, daß seine Vernunft, durch den Affekt in die Irre geleitet, die Erreichung des vorliegenden Zieles dem Willen als ein Gut vorspiegelt. Bis hieher gingen wir übrigens von der Unterstellung aus, daß im Zustande eines Affektes die Vernunft immer, wenigstens einigermaßen, zu ihrem angeborenen Rechte gelange, insofern ihr nämlich die Möglichkeit verbleibt, den Gegenstand, welcher den Affekt erregt hat, zu beurtheilen und ihn dann, entweder getäuscht oder nicht getäuscht, dem Willen als etwas Begehrenswerthes vorzulegen. Wie nun, wenn einmal

---

voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse convenieus et bonum, quod extra passionem exsistens non iudicaret. S. Thomas: S. th. I. II. 10. 3 c; vgl. 9. 2 c.

[1]) Quandoque passio non est tanta, quod totaliter intercipiat usum rationis, et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impedire, ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi, nisi per consensum rationis. S. Thomas: S. th. I. II. 77. 7 c.

ein Affekt, z. B. der Zorn oder die Furcht, mit solcher Intensivität auftritt und den ganzen Menschen mit solcher Wucht und Macht ergreift, daß derselbe im Gebrauche seiner Vernunft für den Augenblick vollständig gestört und gehemmt wird? Auch Solches ereignet sich ja zuweilen! In diesen Fällen kommt gar keine Willensthätigkeit zu Stande und kann deßhalb auch von keiner unfreien Handlung des Willens die Rede sein; der Mensch gleicht dann dem unvernünftigen Thiere, welches in die Richtung seiner Affekte stets mit Nothwendigkeit einlenkt.[1])

13. Endlich sind alle Hindernisse, zum wenigsten die größeren, hinweggeräumt, welche der allseitigen Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit Schranken setzen konnten. Damit hat sich zugleich die Ueberzeugungskraft der beiden Beweise für die Willensfreiheit um ein Bedeutendes verstärkt, dieselbe hat dadurch ihre endgültige Bestätigung, ihre Besiegelung erhalten. Aber nunmehr erhebt sich die wichtige Frage, wie die unumstößlichen Resultate der angestellten Untersuchungen, die Unfreiheit und Freiheit des Willens, sich denn mit einander vereinbaren; auf den ersten Blick scheinen die Beiden ja inkompatibel zu sein. Zur Beantwortung der Frage darf man nicht darauf hinweisen, daß es zweierlei Dinge gebe, wonach der Wille des Menschen als nach ebenso vielen Arten des Guten begehre, sein Endziel nämlich und die dahin führenden Mittel, und daß er von diesen nur den finis ultimus sowie allenfalls noch diejenigen Mittel, welche um seinetwillen unentbehrlich sind, mit Nothwendigkeit, alles Uebrige aber mit Freiheit anstrebe. Das hieße, die angeregte Schwierigkeit in ihrer Tragweite ganz und gar verkennen. Ganz gewiß ist es erfahrungsgemäß richtig, daß der Mensch das Begehren seines Willens bald auf sein Endziel selbst und als solches hinlenkt, mag die Vorstellung davon auch noch so kümmerlich, mag sie sogar irrthümlich sein, und bald wieder auf ein Mittel, welches in Wirklichkeit oder nur anschei-

---

[1]) Passio quandoque est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his, qui propter amorem vel iram insaniunt. S. Thomas: Ibid. De talibus (hominibus, quibus per passionem totaliter ratio ligatur, ita quod usum rationis non habent) eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Ibid. 10. 3 c.

nend zur Erreichung des Endzieles dient. Man beginge aber einen großen Fehler, wollte man glauben und sagen, daß, wie das Endziel für sich allein und ohne Rücksichtnahme auf die zu ihm hinschauenden Mittel, ebenso auch die Mittel für sich allein und ohne das Ziel begehrt werden könnten. Trachtet der Wille nach einem Mittel zum Ziele, so ist seine Thätigkeit implicite zugleich auch auf das Ziel hingeordnet, weil das Anstreben eines Mittels unter Hintansetzung oder Ignorirung des mit ihm korrespondirenden Zieles geradezu unmöglich ist; das Mittel wird ja, gemäß früheren Erörterungen[1]), nur um seiner Zweckdienlichkeit willen, in ihm wird also der Zweck mitbegehrt.[2]) Hieraus ergiebt sich die Konsequenz, daß alle einzelnen Willensakte ohne irgendwelche Ausnahme dem Endziele des Menschen gewidmet sind, natürlich nicht alle auf gleiche Weise, die einen direkt und unmittelbar, die andern indirekt und mittelbar.[3]) Da es nun den Willen nach dem Endziele des Menschen stets mit Naturnothwendigkeit hindrängt, so ist es selbstverständlich, daß diese sich in jedem seiner Akte bemerklich und geltend macht, und hieß es deßhalb auch früher[4]), daß der Mensch mit der gesammten Thätigkeit des Willens zeitlebens unter die Botmäßigkeit einer Naturnothwendigkeit gestellt sei. Sodann muß man den Umstand gar wohl beherzigen, daß der finis ultimus des Menschen, ihn nach der objektiven und materialen Bedeutung dieses Wortes verstanden, derjenige Gegenstand also, mit dessen Besitz und Genuß der Mensch den höchsten Gipfel seiner Glückseligkeit ersteigt, während seines Erdenlebens nirgendwo in sonnenheller Klarheit geschaut wird, sondern nur in schwachen Abbildern, oft nur in nebelhaften Trugbildern, immer nämlich nur in Einzelgütern, welche als Mittel zum Endziel gebraucht werden, und daß demzufolge der Wille niemals in die Lage geräth, nach

---

[1]) Vgl. S. 33.

[2]) Unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem. S. Thomas: S. th. I. II. 9. 3 c. In ea, quae sunt ad finem, inquantum huismodi, non potest ferri (voluntas), nisi feratur in ipsum finem. Ibid.

[3]) Voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo absolute ac secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem. Ibid.

[4]) S. 30.

einem Gute, welches ihm die Vernunft vorhält, kraft der ihm anhaftenden Naturnothwendigkeit ungesäumt verlangen und hinstreben zu müssen, gleichwie etwa ein Magnet ein ihm vorgelegtes Eisenstäbchen anzieht, worauf er als auf sein eigenthümliches Objekt von Natur aus hingeordnet ist. Aber nunmehr kehrt die zuvor gestellte Frage, wie der Wille des Menschen das Privileg der Freiheit genießen und dabei zugleich auch noch der Botmäßigkeit einer Naturnothwendigkeit unterworfen sein könne, in erhöhter Wucht und Schwere zurück. Wir schauen ihr fest ins Angesicht und gehen auf die in ihr sich aufthürmende Schwierigkeit geraden Weges los, um sie wie in einem Handstreich zu überwinden. Die Naturnothwendigkeit, welche auf den Willen in all seinen Regungen und Bewegungen einwirkt, gelangt dabei, hienieden wenigstens, nur insoweit zum plastischen Ausdruck, als sie ihm die Wege zu den erkannten Uebeln, seien sie wirklich, seien sie nur scheinbar, verlegt und absperrt, so daß, falls eine Begehrungsthätigkeit desselben von statten gehen soll, immer nur ein wirkliches oder scheinbares Gut das Ziel und Objekt seines Begehrens bilden kann; sie drängt den Willen aber zu keinem einzigen der irdischen Güter mit unbeugsamer Gewalt hin, weil keines derselben mit dem finis ultimus des Menschen kongruent ist, in keinem derselben das eigentliche und prinzipale, das adäquate Objekt des menschlichen Willens besteht. Neben ihr kann sich die Freiheit des Willens ganz wohl aufspielen und breit machen, insofern es nämlich von ihm abhängt, aus dem Zustande der Unthätigkeit herauszutreten oder darin zu verharren und, falls er zu dem Ersteren sich entscheidet, unter den Gütern, welche die Vernunft ihm vorlegt, dieses oder jenes als Zielpunkt auszuwählen. Der Wille des Menschen befindet sich gleichsam auf der Peripherie eines Kreises, nach dessen Zentrum er stets hingravitirt zufolge der ihm von Natur aus anhaftenden Zentripetalkraft; auf welchem Radius er sich zu denselben hinbewege, ist seiner freien Wahl überlassen. Gleichwie er nun von jedem Punkte der Peripherie aus die ihm vorgezeichnete Richtung nach dem Zentrum einschlagen kann, so verträgt sich auch die Freiheit des Willens, unter den Einzelgütern dieses Lebens das eine oder andere zu erwählen, mit der ihn umkleidenden Naturnothwendigkeit, welche seine Thätigkeit stets auf das Endziel des Menschen hindirigirt. Ein anderes Gleichniß

gebraucht der h. Thomas, um die angeregte Schwierigkeit zu entnerven und ihre Entnervung zugleich anschaulich darzustellen; er sagt: „Da die Akte des Willens nur an einzelnen Dingen, von denen keines seiner universalen Tendenz adäquat entspricht, zu Stande kommen, so verbleibt der in ihm ruhende Trieb, die von Natur aus ihm innewohnende Inklination immerdar unbestimmt und indifferent; es verhält sich mit ihm, wie mit einem Baumeister, welcher den Plan zu einem Hause nur in allgemeinen Umrissen konzipirt hat, so daß die verschiedensten Hausgestalten dazu passen, welcher deßhalb auch zu dem Entschluß übergehen kann, ein viereckiges oder ein rundes, oder ein anders gestaltetes Haus zu bauen." [1])

14. Drei Arten von Freiheit haben wir in dem menschlichen Willen faktisch vorgefunden. Ob nun jede derselben auch zum Wesen der menschlichen Willensfreiheit als integrirender Theil gehöre, ob jede es mitkonstituire, die Frage blieb bis hieher unangetastet; ihre Erledigung soll den Schluß unserer Abhandlung bilden. Zur Beantwortung derselben läßt sich von vornherein gewissermaßen als Grundsatz die Behauptung aufstellen, daß das Wesen der menschlichen wie auch jeder anderen Willensfreiheit aus solchen Momenten und nur aus solchen besteht, zufolge deren der Wille Herr seiner selbst ist und über seine Akte beliebig verfügt; dies Dispositionsrecht macht den Kern und Stern der Willensfreiheit aus. Wenden wir den Grundsatz auf die einzelnen Arten der menschlichen Willensfreiheit an, so erkennen wir sogleich schon auf den ersten Blick, daß die libertas contradictionis sicherlich zum Wesen jeder Willensfreiheit rechnet, weil in ihr die Fähigkeit und das Recht des Willens, sich selbst zur Thätigkeit zu bestimmen, zunächst und zumeist in die Erscheinung tritt, sogar auch dort noch, wo in Bezug auf das Objekt keine Wahl mehr möglich ist. „Hoc est essentiale libero arbitrio, sagt darum der h. Thomas, [2]) ut possit facere vel non facere." Bildet aber libertas contradictionis ein wesentliches Moment der Willensfreiheit, so folgt, daß sie mit dem menschlichen Willen auf solange unzertrennlich verbunden bleibt, als er selbst existirt, ihm also nicht bloß in diesem, sondern auch nach diesem

---

[1]) De malo 6. 1 c.

[2]) In 2. sent. 23. 1. 1 c.

Leben zukommen muß, weil er ja in der unsterblichen Seele des Menschen nach Lehre der Metaphysik fortdauert. Nicht minder gilt das Gesagte von der libertas specificationis. Freilich, wenn die Dinge, welche dem Menschen zur Erreichung seines Endzieles als Mittel und Werkzeuge dienen, in dieser ihrer Eigenschaft unter sich so zusammenhingen, wie die in einander verschlungenen Ringe einer Kette, wenn sie mit andern Worten sämmtlich in dem Verhältniß einer exakten Ueber- und Unterordnung zu einander stünden, so daß man an das zweite nur durch das erste und an jedes folgende nur durch das ihm unmittelbar untergeordnete hinanreichte: dann dürfte von einer libertas specificationis d. i. von einer libertas respectu obiecti nur auf so lange die Rede sein, als die menschliche Vernunft, diese Verhältnisse der Dinge mißkennend oder mißachtend, sie alle oder doch theilweise zu einander in das Verhältniß der Nebenordnung setzte, die libertas specificationis eignete dem menschlichen Willen dann nur per accidens und nicht per se, sie wäre kein Wesensbestandtheil seiner Freiheit. Allein nicht in das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, sondern in das der Nebenordnung sind die verschiedenen Mittel zum Ziele von Natur aus eingegliedert, sie alle gehören zu der einen Art oder Gattung des für uns Guten, wiewohl freilich nicht geläugnet werden darf, daß das eine dem Endziele des Menschen näher steht und wirksamer zu ihm hinführt, als ein anderes. Einzig aus diesem Umstande erklären sich auch z. B. die Thatsachen, daß Jemand diesen Gegenstand gebraucht, um jenen zu erreichen, während ein Anderer das umgekehrte Verfahren wählt, daß ferner zwei Menschen ein und die nämliche Sache zu entgegengesetzten Zwecken anwenden, daß endlich der Weg zum Endziele mit den verschiedensten, oft weit aus einander liegenden Mitteln angetreten wird. Aus diesen Gründen ist daher die libertas specificationis ebenfalls als ein Wesensmoment der menschlichen Willensfreiheit zu betrachten; und da sich das natürliche Verhältniß der Mittel zum Ziele nicht ändert, da es nach dem Tode des Menschen dasselbe bleibt, was es vor seinem Tode war, so sieht man unschwer ein, daß die menschliche Seele auch die libertas specificationis ins jenseitige Leben mit hinübernimmt.

Ganz anders ist der Sachverhalt hinsichtlich der libertas contrarietatis: sie treibt ihre Wurzeln nicht im Wesen der

menschlichen Willensfreiheit und läßt sich deßhalb auch von ihr abstreifen. Für den ersteren Theil unserer Behauptung zeugt zunächst der Umstand, daß der Wille des Menschen aus Naturnothwendigkeit immer nur nach dem von der Vernunft erkannten Guten hinstrebt. Da es nun nicht im Entferntesten zum Wesen der menschlichen Vernunft gehört, irren zu können, [1]) da sie vielmehr unbeschadet ihres eigenthümlichen Wesens der Irrthumsfähigkeit ganz wohl entrathen könnte, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch die Möglichkeit, statt des Guten zuweilen dessen konträres Gegentheil zu wählen, vom Wesen der menschlichen Willensfreiheit ausgeschlossen ist, ihr also nur per accidens, nur äußerlich anhaftet. Zu derselben Erkenntniß führt uns sodann folgende Erwägung. Ins Wesen der menschlichen Willensfreiheit kann unmöglich Solches hineinragen, was mit ihrem eigentlichen Zwecke, mit Demjenigen, weßwegen sie gerade dem Menschen verliehen ist, absolut sich nicht verträgt; mit dem Natürlichen wäre ja sonst von Natur aus etwas Unnatürliches gepaart und verwachsen, was unmöglich ist. Nun steht aber die Fähigkeit, zuweilen auch einem Uebel, d. i. etwas dem Menschen Hinderlichen und Schädlichen sich zuwenden zu können, mit dem in Freiheit zu erwählenden und zu erstrebenden Endziele des Menschen offenbar in schroffstem Widerspruche, weil sie ihm die Gefahr bereitet, mehr oder weniger weit davon abzuirren. In der libertas contrarietatis darf also kein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Willensfreiheit gesucht werden. „Velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.“[2]) Jedoch noch mehr; gleichwie es als etwas Nichtseinsollendes, als ein Defekt der Vernunft bezeichnet werden muß, daß sie im Verlauf ihres diskursiven Denkens d. i. bei der Bildung von Urtheilen, Folgerungen und Schlüssen, dem Irrthume zugänglich ist, so kann es gemäß dem eben Vorangegangenen von Keinem beanstandet werden, wenn man die libertas contrarietatis für einen Defekt, einen Mangel des menschlichen Willens ausgiebt. Ein Wille, welcher sich dazu nicht zu ermannen vermag, geraden Weges und festen Schrittes auf ein klar erkanntes

---

[1]) Das Sprüchwort sagt darum auch nicht: „Irren ist vernünftig“, sondern: „Irren ist menschlich.“

[2]) S. Thomas: De verit. 22. 6 c.

Ziel loszusteuern, und deßhalb zu oftmaliger Remedur und Umkehr genöthigt wird, leidet in der That an großer Unvollkommenheit.[1]) Hiemit reimt sich denn auch die schon früher einmal erwähnte Thatsache, daß der Mensch durch beharrlich unverdrossenen Kampf gegen seine ungeordneten Triebe, Neigungen und Begierden die Möglichkeit, auf der Wanderung nach seinem Endziele sich zuweilen in Seitengänge und Irrpfade zu verlieren, an seinem Willen allmälich abstreifen und ihm dafür in demselben Maße das Pallium der Freiheit der Kinder Gottes erwerben und umlegen kann; gehörte die libertas contrarietatis zum Wesen, zur Natur seiner Willensfreiheit, so wäre er außer Stand gesetzt, sich derselben zu entwinden. Wenn es nun für die Seele des Menschen einen Zustand der Vollendung nach seinem Erdenleben giebt, und den läßt sogar die Philosophie zum wenigsten ahnen und hoffen, die Theologie verheißt ihn mit übernatürlicher Bürgschaft, dann leuchtet von selbst ein, daß die Seele eines nach Vollkommenheit unabläßig ringenden Menschen mit ihrem Körper zugleich auch die libertas contrarietatis vollständig abstreift. Damit ist denn der zweite Theil unserer obigen Behauptung ebenfalls bewiesen.

15. Die Ergebnisse, welche wir in der nunmehr beendigten Abhandlung auf dem Wege naturwissenschaftlicher Forschung zu Tage gefördert haben, harmoniren auf das Schönste mit den gottgeoffenbarten Lehren der Theologie über den menschlichen Willen. Auch nach der Theologie besitzen die Menschen die dreifache Freiheit, welche wir unterschieden haben; auch nach ihr eignet demselben nicht bloß in statu viae s. viatoris, sondern auch in statu termini die libertas contradictionis et specificationis, auch nach ihr legen dieselben im Augenblicke des Todes für die ganze Dauer des status termini die libertas contrarietatis ab, um entweder niemals mehr von ihrem Endziele d. i. von Gott, dem Gegenstande ihrer höchsten Glückseligkeit, getrennt zu werden, und Dies gilt von den Seligen des Himmels, oder aber es auf immerdar zu verlieren, was das Loos der Verdammten in

[1]) Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis; unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non poosunt, quam in nobis, qui peccare possumus. S. Thomas: S. th. I. 62. 8 ad 3.

der Hölle ist. Wie in so vielen andern Fällen, reicht also auch hier die Vernunft dem Glauben, die natürliche der übernatürlichen Wissenschaft friedlich die Hand. Die gleiche Entdeckung würde man in allen Fällen machen, wo das profane Vernunftgebiet den Saum der geweihten Sphäre des Glaubens berührt, wenn man nur sine ira et studio, ohne vorgefaßte Meinung und ohne Furcht vor dem Endresultate, den Bahnen der wissenschaftlichen, der echten und wahren wissenschaftlichen Forschung folgen wollte. Es würde sich der geistreiche Ausspruch des Klemens von Alexandrien stets von Neuem bewahrheiten: „Es giebt nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihn münden wie in einen ewig dahinrauschenden Strom die Bäche von dieser und jener Seite.“